اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۶۵ء

مدیر:
ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۶۵ء)
مدیر	:	محمد رفیع الدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۵ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۴۹
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۵ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۶۵ء | شمارہ: ۴

أ

اِقبال رِیویو

مجلۂ اقبال اکادمی. پاکستان

جنوری ۱۹٦٥ء

مندرجات

اقبال اکادمی - پاکستان - کراچی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی - پاکستان

مدیر : ڈاکٹر محمد رفیع الدین　　　مدیر معاون : عبدالحمید کمالی

جلد ۵　　　جنوری ۱۹۶۵ء مطابق ربیع الاول ۱۳۸۴ھ　　　شمارہ ۴

مندرجات

ا ا

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی ـ پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، فن، آثاریات وغیرہ ـ

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان				بیرونی ممالک
۱۲ روپیہ	-	-	-	۳۰ شلنگ

قیمت فی شمارہ

۳ روپیہ	-	-	-	۸ شلنگ

مضامین برائے اشاعت

"مدیر اقبال ریویو ۸۸- پاکستان سیکریٹریٹ ـ کراچی" کے پتہ پر ارسال فرمائیں ـ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ـ اگر کسی مضمون کے ہمراہ ٹکٹ نہ بھیجے جائیں تو اسے واپس نہیں کیا جاتا ـ

ناشر و طابع : ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ڈائرکٹر، اقبال اکادمی ـ پاکستان ـ کراچی
مطبع : فیروز سنز لمیٹڈ میکلیوڈ روڈ ـ کراچی

B

اس شمارہ کے مضمون نگار

* — محمد رفیع الدین: ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان - کراچی

* — لطف اللہ بدوی: شاعر و ادیب - شکارپور

* — محمد شعیب: خیر آبادی درس خیال کے رکن - کراچی

* — محمد مسعود احمد: صدر شعبہ اردو - گورنمنٹ کالج - میرپور خاص

* — ضامن نقوی: مصنف ''تجدد امثال'' و ''علم النفس'' - کراچی

* — محمد احمد سعید: استاد فلسفہ، پشاور یونیورسٹی - پشاور

۱

اسلام اور سائنس

سائنسی علوم کی ایک مثالی اسلامی یونیورسٹی کی ضرورت

محمد رفیع الدین

سائنس کیا ہے ؟

علم کے جس شعبہ کو ہم سائنس کہتے ہیں اس کا دوسرا نام علم کائنات ہے جس میں انسان کا علم بھی شامل ہے ۔ سائنسی علوم کی کلید کائنات کے قدرتی حالات اور واقعات کا یا دوسرے لفظوں میں مظاہر قدرت کا مشاہدہ ہے ۔ جو ہمارے حواس خمسہ کے ذریعہ سے عمل میں آتا ہے ۔ سائنسداں کائنات کے مشاہدہ سے کچھ نتائج اخذ کرتا ہے پھر ان نتائج کو ایک قابل فہم تنظیم اور ترتیب کے ساتھ جمع کرتا ہے ۔ ہر درست سائنسی نتیجہ کو ہم ایک مستقل علمی حقیقت یا قانون قدرت سمجھتے ہیں ۔ مشاہدہ سے دریافت ہونے والے نتائج یا علمی حقائق کو جب مرتب اور منظم کر لیا جاتا ہے تو اسے ہم سائنس کہتے ہیں ۔

سائنسی طریق تحقیق کے چار مرحلے ۔

بعض وقت سائنسداں کائنات کے حالات اور واقعات کا مشاہدہ براہ راست ان کی قدرتی حالت میں کرتا ہے اور اس غرض کے لئے ان کو ڈھونڈھ نکالتا ہے اور خود ان کے قریب جاتا ہے ۔ لیکن بعض وقت وہ اپنے معمل کے اندر کائنات کے حالات اور واقعات کو مصنوعی طور پر پیدا کرکے ان کا مشاہدہ کرتا ہے ۔ گویا ان کو اپنے قریب لاتا ہے لیکن خواہ سائنسداں مظاہر قدرت کے قریب خود جائے یا ان کو اپنے قریب لائے دونوں صورتوں میں وہ کائنات کے مشاہدہ اور مطالعہ کی خاطر اپنے لئے سہولتیں پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ سائنسداں کی اس کوشش کو تجربہ کا نام دیا جاتا ہے ۔ تجربہ کی غرض مشاہدہ ہے اور مشاہدہ کی غرض غور و فکر کے بعد نتائج اخذ کرنا ۔ بعض وقت بہت سے الگ تھلگ سائنسی حقائق ملکر ایک ایسی حقیقت کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں جو براہ راست تجربہ اور مشاہدہ کے طریقوں سے ثابت شدہ نہیں ہوتی ۔ تاہم چونکہ وہ بعض ثابت شدہ حقائق کو منظم کرتی ہے ۔ اس لئے سائنسداں

اُسے ایک قابل یقین نظریہ کے طور پر اپنے سائنسی حقائق میں داخل کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے کے بغیر اس کے الگ تھلگ سائنسی حقائق قابل فہم نہیں ہوتے اور ان میں کوئی عقلی تنظیم یا وحدت پیدا نہیں ہوسکتی لہذا یہ نظریہ بھی جب تک کہ سائنسی حقائق اسے غلط ثابت نہ کریں ایک سائنسی حقیقت کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ وہ بھی ہمارے مشاہدات کے نتائج میں شامل ہوتا ہے۔

سائنسدان کے اس طریق تحقیق کو جس کی روح کائنات کا مشاہدہ اور مطالعہ ہے۔ سائنسی طریق تحقیق یا سائینٹفک میتھڈ (Scientific method) کہا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ سائنسدان کے طریق تحقیق کے چار مرحلے ہوتے ہیں :

اول — تجربہ (Experiment)

دویم — مشاہدہ (Observation)

سویم — اخذ نتائج (Inference)

چہارم — تنظیم نتائج (Systematization of Inferences)

سائنسی علوم کی قسمیں

کائنات کے تین واضح طبقے ہیں (۱) مادہ (۲) زندہ اجسام اور (۳) نفس انسانی اور ان کے بالمقابل علم کائنات یا سائنس کے بھی تین بڑے حصے ہیں -

(۱) مادہ کی ماہیت سے تعلق رکھنے والے علوم یا طبعیاتی علوم جن میں علم طبعیات، علم کیمیا، علم الافلاک، علم الارض وغیرہ علوم شامل ہیں -

(۲) زندگی کی ماہیت سے تعلق رکھنے والے علوم یا حیاتیاتی علوم جن میں علم حیاتیات، علم نباتات، علم الحیوانات، علم الجنین، علم الابدان، طب وغیرہ علوم شامل ہیں -

(۳) نفس انسانی کی ماہیت اور اس کے مظاہر سے تعلق رکھنے والے علوم یا انسانی یا نفسیاتی علوم جن میں نفسیات فرد، نفسیات جماعت، علم التاریخ، علم السیاست، علم الاخلاق، علم الاقتصاد، علم

القانون، علم التعلیم، وغیرہ شامل ھیں ۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ریاضیات اور منطق بھی نفسیات ھی کی شاخیں ھیں ۔ کیونکہ وہ ان اصولوں کی تشریح اور تفصیل پر مشتمل ھیں جن کے مطابق ذھن انسانی سوچتا ھے ۔

ھم سائنس کے ان شعبوں کو اختصار کی غرض سے اعلی الترتیب، طبعیات، اور حیاتیات اور نفسیات بھی کہہ سکتے ھیں ۔

سائنسداں کے بنیادی اعتقادات

بعض اوقات یہ سمجھا جاتا ھے کہ سائنس کو اعتقاد سے کوئی تعلق نہیں اور دور حاضر کا سائنسداں اپنی تحقیق کسی ایسے اعتقاد سے شروع نہیں کرتا جس کو اس نے بلا ثبوت پہلے سے قبول کرلیا ھو ۔ بلکہ وہ خالی الذھن ھوتا ھے اور اس کے مشاھدات جس طرف اسے لے جاتے ھیں ۔ چلا جاتا ھے یہ خیال درست نہیں ھر سائنسداں اپنی سائنسی تحقیق کی بنیاد کے طور پر حقیقت سائنس یا حقیقت علم کے متعلق کچھ عقائد رکھتا ھے جو خود حقیقت کائنات کے کسی عقیدہ سے ماخوذ ھوتے ھیں اور جو اس کی تحقیق کے نتائج پر اثر انداز ھوتے ھیں ۔ مثلاً ھر سائنسداں شروع سے ھی اس بات کا اعتقاد رکھتا ھے کہ کائنات ایک یکساں کل یا وحدت ھے ۔ یعنی وہ فاصلہ اور وقت دونوں کے لحاظ سے ایسے منطقوں یا حصوں میں بٹی ھوئی نہیں جن میں متضاد قسم کے قوانین قدرت جاری ھوں ۔ کائنات کے قوانین مسلسل اور مستقل ھیں وہ نہ صرف ھر جگہ ایک ھی ھیں بلکہ ھر زمانہ میں بھی ایک ھی رہتے ھیں ۔ اس میں شک نہیں کہ سائنسداں کا یہ عقیدہ صحیح ھے اور اس کی صحت کی ایک دلیل یہ ھے کہ وہ آج تک غلط ثابت نہیں ھوسکا ۔ یہ عقیدہ سائنسی تحقیق کا باعث ھے اس کا نتیجہ نہیں، سائنس کی تمام ترقیات جو اب تک ممکن ھوئی ھیں ان کی بنیاد یہی عقیدہ ھے ۔ اگر سائنسداں اس عقیدہ سے آغاز نہ کرتے اور یہ عقیدہ صحیح نہ ھوتا تو سائنس ممکن ھی نہ ھوتی ۔ یہی وہ عقیدہ ھے جو سائنسداں کو سائنسی تحقیق کے لئے اکساتا ھے اور اسی کی تصدیق سے وہ اپنے سائنسی نتائج پر مطمئن ھوتا ھے اور اس کی راہ پر آگے قدم اٹھاتا ھے ۔ ظاھر ھے کہ اگر سائنسداں کو معلوم ھو جائے کہ جو سائنسی حقیقت اس نے اپنی تحقیق سے آج اسوقت اور اس مقام پر دریافت کی ھے وہ محض وقتی اور مقامی ھے اور اس کی متبادل یا متوازی سائنسی حقیقتیں اس کائنات میں بہت سی ھیں یا

آئندہ ہوسکتی ہیں ۔ مثلاً اگر اسے یہ خیال ہو کہ پانی سطح سمندر سے یکساں بلندی پر کہیں تو سو درجہ حرارت پر اور کہیں پچاسی درجہ حرارت پر ابلتا ہے اور کسی خاص مقام پر کسی وقت . . درجہ حرارت پر اور کسی اور وقت پچاس درجہ حرارت پر ابلتا ہے تو وہ اپنی اس تحقیق کے نتیجہ کو بیکار سمجھ کر چھوڑ دیگا ۔

کائنات کی وحدت کے نتائج

پھر کائنات کی اسی وحدت کی وجہ سے سائنسداں بلا ثبوت اور بلا دلیل یہ عقیدہ بھی رکھتا ہے کہ سائنس ایک وحدت ہے اور تمام سچے سائنسی حقائق خواہ وہ طبیعاتی ہوں، یا حیاتیاتی یا نفسیاتی ایک دوسرے کے ساتھ عقلی طور پر وابستہ ہوتے ہیں ۔ ایک دوسرے کے ساتھ علمی ربط و ضبط رکھتے ہیں ۔ ایک دوسرے کو سہارا دیتے ایک دوسرے کی تائید اور توثیق کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر روشنی ڈالتے ہیں اور کسی صورت میں بھی آپس میں ایک دوسرے سے متضاد نہیں ہوتے اور ایک دوسرے کی علمی اور عقلی مخالفت نہیں کرتے ۔ سائنسداں بلا ثبوت اور بلا دلیل یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام سائنسی حقائق مل کر ایک ایسا عقلی اور علمی نظام بناتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی نام نہاد ''سائنسی حقیقت،، اس میں داخل کردی جائے جو سچی سائنسی حقیقت نہ ہو تو وہ اس نظام میں سما نہیں سکتی کیونکہ تمام سائنسی حقائق اس کی علمی اور عقلی مخالفت کرتے ہیں ۔ اسی اعتقاد کی وجہ سے جب سائنسداں دیکھتا ہے کہ اس کی تحقیق کے ذریعہ سے کوئی ایسی سائنسی حقیقت آشکار ہوئی ہے جو کسی دوسری سائنسی حقیقت سے جو پہلے سے معلوم اور مسلم ہو ٹکراتی ہے تو وہ اپنی تحقیق کو ناقص سمجھتا ہے اور اس ''نام نہاد،، سائنسی حقیقت کو غلط سمجھ کر رد کر دیتا ہے یا پھر پہلی معلوم اور مسلم سائنسی حقیقت پر شبہ کرنے لگتا ہے ۔ اس پر نظر ثانی کرتا ہے اور اگر وہ غلط ہو تو اسے رد کر دیتا ہے ۔ سائنسی حقائق کی وحدت کا نتیجہ یہ ہے کہ جب سائنس کا کوئی حصہ غلط طور پر ترقی کر رہا ہو تو ساری سائنس کی ترقی پر اس کا برا اثر پڑتا ہے یہاں تک کہ سائنس کے بعض حصوں کی ترقی بالکل رک جاتی ہے سائنسداں بلا ثبوت اور بلا دلیل یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ ہر سچی سائنسی حقیقت بہت سی اور سائنسی حقیقتوں پر روشنی ڈالتی ہے اور اگر اس نے ایک ایسی حقیقت کو رد کردیا تو بہت سی اور سائنسی حقیقتیں اس کی نظروں سے اوجھل ہوجائیں گی اور سائنس کی ترقی اس کے کسی نہ کسی شعبہ یا حصہ میں رک جائے گی ۔ یہ وہ اعتقادات ہیں جن سے سائنسداں اپنی تحقیق کا آغاز کرتا ہے ۔

یہ اعتقادات اسکی تحقیق کے آغاز سے پہلے اسکے دل کے اندر بطور مسلمات کے موجود ہوتے ہیں ۔ وہ ان کو ثابت نہیں کرتا بلکہ قبول کرتا ہے اور ان کی مدد سے اور ان کی روشنی میں اپنے تمام سائنسی حقائق کو ثابت کرتا ہے ۔

سائنس کی وحدت کا سبب
حقیقت کائنات کی وحدت ہے

سائنسدان وحدت کائنات اور وحدت سائنس پر بلا ثبوت اور بلا دلیل اعتقاد کیوں رکھتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بحیثیت انسان اپنی فطرت سے ایسا کرنے کے لئے مجبور ہے ۔ انسان کی فطرت کے اندر یہ اعتقاد ودیعت کیا گیا ہے کہ حقیقت کائنات ایک ہے اور ساری کائنات اسی کا مظہر ہے اور خواہ سائنسدان اپنے اس وجدانی اعتقاد کا اعتراف کرے یا نہ کرے لیکن یہ اعتقاد پھر بھی اس کی فطرت کے جزو لاینفک کے طور پر اس کے لاشعور میں جاگزیں رہتا ہے اور وہ اس اعتقاد کے مطابق عمل کرنے پر مجبور ہوتا ہے ۔ جب تک حقیقت کائنات کو شعوری یا لاشعوری طور پر ایک نہ مانا جائے سائنسی حقائق کی وحدت کو ماننا ممکن نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ وحدت بغیر نظم یا اتحاد کے نہیں ہوتی اور نظم متحد کرنے والے یا منظم کرنے والے کسی مرکزی اصول کے بغیر محال ہے ۔ پھر یہ ضروری ہے کہ جو اصول تمام سائنسی حقائق کو متحد اور منظم کرے وہ ان کی جان یا روح یا آخری حقیقت کے طور پر ہو ۔ یعنی وہ حقیقت الحقائق یعنی کائنات کی آخری حقیقت ہو اور تمام سائنسی حقائق اس کی تشریح اور تفسیر کے اجزا اور عناصر ہوں اور اس کے ساتھ علمی ربط اور عقلی مطابقت رکھتے ہوں دراصل سائنسی حقائق کے باہمی علمی اور عقلی ربط و ضبط کی وجہ یہی ہے کہ وہ سب حقیقت کائنات کے ساتھ عقلی اور علمی ربط و ضبط رکھتے ہیں ۔ سائنسدان کا شعوری یا لاشعوری تصور حقیقت ہمیشہ اس کے ساتھ رہتا ہے اور اس کے سائنسی نتائج پر اثر انداز ہوتا رہتا ہے اور چونکہ سائنسی حقائق صرف صحیح تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں اور کسی غلط تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت نہیں رکھ سکتے لہذا اگر سائنسدان کا تصور حقیقت درست ہوگا تو اس کی سائنسی تحقیق درست ہوگی اور اس کو درست نتائج تک پہنچائے گی ورنہ جابجا غلط ہوجائے گی اور آخرکار رک جائے گی۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت نفسیاتی یا سائنسی علوم کے دائرہ میں جو تصور حقیقت کے ساتھ زیادہ قریب کا تعلق رکھتے ہیں زیادہ شدت سے نمودار ہوگی ۔ تصور حقیقت کے غلط ہونے سے سائنس کے غلط ہوجانے کی وجہ

یہ ہے کہ اس صورت میں سائنسدان غیر شعوری طور پر بعض صحیح سائنسی حقائق کو بدل کر اپنے غلط تصور حقیقت کے مطابق کرتا جاتا ہے اور بعض غلط نام نہاد ''سائنسی حقائق،، کو جو اس کے مطابق ہوں صحیح سمجھ کر قبول کرتا جاتا ہے ۔

فلسفہ کا کام یہ ہے کہ وہ آشکار طور پر کسی تصور حقیقت کو پیش کرتا ہے اور اس کے ساتھ تمام سائنسی حقائق کی عقلی اور علمی مطابقت کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ فلسفیوں نے صحیح تصور حقیقت کے مختلف نظریات قائم کئے ہیں اور قدرتی طور پر ہر فلسفی نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ تمام سائنسی حقائق صرف اسی کے تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں ۔ لہذا اسی کا تصور حقیقت صحیح ہے لیکن چونکہ صرف ایک ہی تصور حقیقت تمام سائنسی حقائق کو متحد اور منظم کر سکتا ہے ۔ اسلئے ظاہر ہے کہ درست تصور حقیقت صرف ایک ہی ہوسکتا ہے ۔

مسلمانوں کا تصور حقیقت

روسی اشتراکیوں کے نزدیک یہ تصور حقیقت مادہ ہے لیکن مسلمانوں کے نزدیک یہ تصور حقیقت خدا ہے ۔ لہذا مسلمانوں کے نزدیک یہی تصور حقیقت ہے جس سے تمام سائنسی حقائق مطابقت رکھتے ہیں اور جو تمام سائنسی حقائق سے مطابقت رکھتا ہے اور ان کی طرف صحیح راہ نمائی کرتا ہے ۔ باقی ہر قسم کے تصورات حقیقت سائنس کی مجموعی ترقی کے لئے مضر ہیں ۔ دراصل ایک ہی تصور حقیقت ایسا ہے جو وحدت عالم اور وحدت علم کی معقول اور قابل قبول تشریح کر سکتا ہے اور وہ مسلمانوں کا تصور حقیقت ہے جسکی رو سے وہ یہ مانتے ہیں کہ سائنسی حقائق اور قوانین قدرت کی حقیقت اور اصلیت یہ ہے کہ وہ کائنات میں خدا کے تخلیقی اور تربیتی اعمال و افعال ہیں اور خدا ایک شخصیت ہے اور شخصیت کا خاصہ ہے کہ اس کا صرف ایک مقصد یا مدعا ہوتا ہے جس کے ماتحت اس کے سارے اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں ۔ جہاں بھی ہمیں اعمال اور افعال کا ایک منظم سلسلہ نظر آئے وہاں کسی شخصیت کی کارفرمائی کا موجود ہونا ضروری ہے ۔ فرد انسانی کے اعمال و افعال کے اندر بھی ایک وحدت ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی ایک شخصیت ہے اور ہیک وقت ہمیشہ ایک مقصد اور مدعا کے ماتحت اپنے سارے کام کرتا ہے ۔

چونکہ کائنات کی تخلیق سے خدا کا ایک مقصد ہے لہذا خدا کے سارے

اعمال و افعال میں جو قوانین قدرت یا سائنسی حقائق کی صورت اختیار کرتے ہیں ایک وحدت موجود ہے ۔ اس کے برعکس چونکہ قوانین قدرت یا کائنات کے اعمال و افعال کے اندر ایک وحدت موجود ہے لہذا ضروری ہے کہ ان اعمال و افعال کا باعث کوئی شخصیت ہو جو کائنات کی خالق ہو۔

وحدت کائنات سے خدا کے وجود کا قرآنی استشہاد

وحدت کائنات کا باعث یہ ہے کہ اس کا کوئی مقصد ہے اور وہ مقصد ایک ہی ہے اور اس کے مقصد کی وحدت کا باعث یہ ہے کہ اس کا کوئی خالق ہے اور وہ خالق ایک ہی ہے وحدت کائنات پر سائنسدانوں کے غیر شعوری وجدانی اعتقاد کا باعث ان کی فطرت کا یہ مخفی اور غیر شعوری تقاضا ہے کہ وہ کائنات کا ایک مقصد مانیں اور وہ مقصد ایک ہی ہو اور اسکا ایک خالق تسلیم کریں اور وہ خالق ایک ہی ہو۔

قرآن حکیم نے کائنات کی وحدت کی طرف پر زور الفاظ میں توجہ دلائی ہے اور اس کو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے کہ کائنات کا کوئی خالق ہے اور وہ خالق ایک ہی ہے۔

ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور ثم ارجع البصر کرتین ینقلب البصر الیک خاسئاً وھو حسیر۔

(ترجمہ) اے پیغمبر آپ خدا کی تخلیق میں کوئی فرق نہ دیکھیں گے ۔ ذرا نظر دوڑائیے اور کائنات کا مشاہدہ کیجئے کیا آپ کو خدا کی اس تخلیق میں کبھی کوئی دراڑ نظر آتا ہے ۔ پھر دوبارہ نظر دوڑائیے اور دیکھئے ۔ نگاہیں مایوس اور درماندہ ہو کر لوٹینگی کہ خدا کی تخلیق میں کبھی کوئی دراڑ نہیں (کیا کائنات کی یہ وحدت اس کی مقصدیت کا اور پھر اس کی مقصدیت کسی خالق کائنات کی ہستی اور وحدت کا ثبوت نہیں) ۔

قل ارأیتم ما تدعون من دون اللہ اروني ماذا خلقوا من الارض ام لھم شرک فی السمٰوت۔

(ترجمہ) اے پیغمبر کہئے۔ کیا تمھیں معلوم ھے کہ تم خدا کو چھوڑ کر کس کی عبادت کرتے ھو۔ مجھے بتاؤ تو سہی کہ آیا انہوں نے زمین میں کچھ پیدا کیا ھے یا آسمانوں کی تخلیق میں ان کا کوئی حصہ ھے۔

یعنی اگر کائنات کی تخلیق میں خدا کے ساتھ کوئی اور شریک ھوتا تو زمین و آسمان میں کہیں تو اس کی اپنی تخلیق کا کوئی نشان ملتا جہاں جدا قسم کے قوانین قدرت نافذ ھوتے۔ ظاھر ھے کہ منکرین قرآن حکیم کے اس سوال کے جواب میں اسی کائنات کا ایک حصہ پیش کرکے معقولیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حصہ خدا کے اس شریک نے پیدا کیا ھے جسے ھم مانتے ھیں۔ کیونکہ جب کائنات کے اس حصہ میں بھی قوانین قدرت وھی ھیں جو باقی کائنات میں ھیں تو کس طرح سے کہا جا سکتا ھے کہ اس کا خالق وھی نہیں۔ جو باقی کائنات کا ھے۔

فلسفہ سائنس کا ھی ایک شعبہ ھے

فلسفہ اور سائنس کے اس باھمی تعلق کی بناء پر ھم فلسفہ کو سائنس سے الگ نہیں کرسکتے۔ جب تک سائنس کا کام یہ ھے کہ وہ اپنے دریافت کئے ھوئے حقائق کی تشریح، توجیہہ یا تنظیم کے لئے نظریات قائم کرے۔ فلسفہ اور سائنس میں کوئی واضح امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ صرف یہی کہا جاسکتا کہ فلسفہ پوری کائنات کی سائنسی تحقیق کی وہ چوتھی اور آخری منزل ھے جہاں تمام کائنات کا سائنسی علم، تجربہ اور مشاھدہ اور استنتاج کے تینوں مرحلوں سے گذر کر تنظیم نتائج کے چوتھے مرحلہ میں داخل ھوتا ھے۔ دراصل جب سائنسی تحقیق اپنی مجموعی حیثیت سے اپنے آخری درجہ پر پہنچتی ھے تو ھم اسے فلسفہ کہتے ھیں۔

مسلمان سائنسی طریق تحقیق کے موجد اور سائنسی علوم کے بانی تھے

بعض یورپی مصنفوں کی غلط بیانیوں کی وجہ سے دنیا مدت تک اس غلط فہمی میں مبتلا رھی ھے کہ سائنسی علوم اور سائنسی طریق تحقیق کے موجد

یورپ کے لوگ ھیں ۔ چنانچہ بعض لوگوں کا خیال یہ تھا کہ سائنسی طریق تحقیق کا موجد روجر بیکن (Roger Bacon) یا اس کا ایک اور ھم نام ھے لیکن سائنسی علوم کی تاریخ کے موضوع پر حال کی علمی تحقیق نے اس ناقابل تردید تاریخی حقیقت سے پردہ چاک کردیا ھے کہ سائنسی طریق تحقیق جس کی بدولت موجودہ سائنسی علوم وجود میں آکر ترقی پذیر ھوئے ھیں مسلمانوں نے ایجاد کیا تھا اور یورپ کے حالیہ سائنسی علوم کی بنیاد بھی مسلمانوں نے رکھی تھی پھر بعض لوگوں نے یہ سمجھ رکھا تھا کہ مسلمانوں نے سائنسی طریق تحقیق یونانیوں سے سیکھا تھا اور اپنے سائنسی علوم کی بنیاد یونانیوں کی سائنس پر رکھی تھی ۔ لیکن یہ خیال بھی درست نہیں ۔

تعمیر انسانیت (The Making of Humanity) کا مصنف برفالٹ (Briffault) اس قسم کی تمام غلط فہمیوں کی پر زور تردید کرتے ھوئے لکھتا ھے :

''عصر جدید کی دنیا میں عربوں کی تہذیب کا عظیم الشان حصہ سائنس ھے لیکن اس کے پھل کو پکنے میں کچھ دیر لگی ۔ جب تک ھسپانوی عربوں کی تہذیب تاریکی میں دوبارہ گم نہیں ھوئی ۔ وہ دیو مہیب جس کو اس نے جنم دیا تھا اپنی پوری قوت کے ساتھ کھڑا نہیں ھوا ۔ یہ فقط سائنس ھی نہیں تھی جس نے یورپ کو زندہ کیا ۔ اسلام کی تہذیب کے اور بہت سے اثرات نے یورپ کی زندگی کو اس کی پہلی چمک دمک سے آراستہ کیا ۔،،
ص : ۲۰۲

''اگرچہ یورپ کی ترقی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جس میں اسلامی تہذیب کے فیصلہ کن اثر کے نشانات موجود نہ ھوں ۔ لیکن یہ اثر کہیں بھی اتنا واضح اور اھم نہیں جتنا کہ اس طاقت کے ظہور میں ھے جو دنیائے جدید کی مخصوص اور مستقل قوت اور اس کی کامیابی کا سب سے بڑا راز ھے یعنی سائنس اور سائنسی طرز فکر،، ۔
ص : ۱۰۹

''ھماری سائنس فقط انقلاب آفریں نظریات کی حیرت انگیز دریافت کے لئے ھی علوم عرب کی احسان مند نہیں بلکہ سائنس اس سے بھی بڑے احسان کے لئے عربوں کی تہذیب کی مرھون منت ھے اور اصل بات تو

یہ ہے کہ وہ خود اپنے وجود ہی کے لئے اس کے زیر احسان ہے۔ دنیائے قدیم یعنی یونانیوں کی تہذیب جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں سائنس سے پہلے کی دنیا تھی۔ یونانیوں کی فلکیات اور ریاضیات دوسرے ملکوں سے درآمد کی ہوئی چیزیں تھیں جن کو یونانی تہذیب کی آب و ہوا کبھی پوری طرح سازگار نہ آسکی۔ اہل یونان حقائق کو منظم کرتے تھے ان سے عمومی نتائج اور اصول اخذ کرتے تھے اور نظریات قایم کرتے تھے۔ لیکن تحقیق و تجسس کے صبر آزما راستے، مثبت علم کی فراہمی، سائنس کے نکتہ رس طریقے، مفصل اور طویل مشاہدہ اور تجرباتی چھان بین ایسی چیزوں کا اہل یونان کی افتاد طبیعت سے کوئی سروکار نہ تھا۔ قدیم کلاسیکی دنیا کا علمی کام اگر کسی مقام پر ذرا سا بھی سائنسی تحقیق کے نزدیک پہنچا تو وہ یونانیوں کے دور کا اسکندریہ تھا۔ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ یورپ میں تحقیق کی ایک ایسی نئی روح اور تجسس کے ایسے نئے طریقوں یعنی تجربہ، مشاہدہ اور پیمائش اور ریاضیات کی اس قسم کی ترقی کے طفیل ظہور پذیر ہوئی تھی جس سے اہل یونان محض بے خبر تھے۔ اس روح کو اور ان طریقوں کو یورپ میں عربوں نے داخل کیا۔،،

ص : ۱۹۰

،،یورپ میں علوم کا احیاء پندرھویں صدی میں نہیں بلکہ اس وقت ہوا جب عربوں اور موروں کی تہذیب کے اثر سے یورپی تہذیب میں زندگی کی نئی روح پھونکی گئی۔ یورپ کی نئی زندگی کا گہوارہ اٹلی نہیں، بلکہ اسپین تھا۔ مدتوں تک بربریت کی پستیوں میں غرق ہوتے رہنے کے بعد یورپ جہالت اور ذلت کی تاریک ترین گہرائیوں میں پہنچ چکا تھا۔ جب عرب ملکوں کے شہر بغداد، قاہرہ، قرطبہ اور طلیطلہ تہذیب اور علمی مشاغل کے ترقی پذیر مراکز بنے ہوئے تھے ان شہروں میں اس نئی زندگی کا آغاز ہوا جو نوع انسانی کے ارتقا کے ایک نئے پہلو کی صورت میں جلوہ افروز ہونے والی تھی۔ اس وقت سے لیکر جب عربوں کی تہذیب کا اثر محسوس ہونے لگا۔ نئی زندگی حرکت میں آنے لگی۔،،

ص : ۱۸۸

لیکن وہ نقطہ نظر جس کی روشنی میں عرب موجودہ مواد کو کام

میں لاتے تھے یونانیوں کے نقطہ نظر کے بالکل متضاد تھا یہ نقطہ نظر بعینہٗ وہ چیز مہیا کرتا تھا جس کا فقدان یونانیوں کے ذہن کا کمزور اور ناقص پہلو تھا۔ یونانیوں کی دلچسپی کا مرکز نظریہ آفرینی اور اصول سازی تھے وہ ٹھوس مشاہداتی حقائق سے بے پرواہ تھے اور ان کو نظر انداز کرتے تھے اس کے برعکس عرب محققین کا ذوق دریافت نظریہ آفرینی سے بے پرواہ تھا اور اس کا مقصود ٹھوس حقائق کو بہم پہنچانا اور اپنی معلومات کو صحت اور کمیت کے معیاروں پر لانا تھا۔ معتبر اور پائیدار سائنس اور ایک ڈھیلے ڈھالے سائنسی ذوق میں جو چیز فرق پیدا کرتی ھے وہ یہ ھے کہ کہنے والا کیفیت نہیں بلکہ کمیت بیان کر رھا ھے اور اپنی پیمائش کو ہر ممکن طریق سے درست کرنے کے لئے بیتاب ھے۔ عربوں کا سارا وسیع و عریض سائنسی کام اسی معروضی تحقیق اور کمیتی صحت و صفائی کے ذوق کے زیر اثر انجام پاتا رھا ھے۔

روجر بیکن نے آکسفورڈ اسکول میں ان لوگوں کے جانشینوں کے ماتحت عربی زبان اور عربی سائنس کا علم حاصل کیا تھا۔ نہ روجر بیکن اور نہ ھی اس کا دوسرا ہم نام اس بات کا اھل ھے کہ اسے سائنسی طریق تحقیق کے موجد ہونے کا اعزاز بخشا جائے، روجر بیکن تو محض عیسائی یورپ کے لئے مسلمانوں کی سائنس کے سفیروں یا پیام رسانوں میں سے ایک تھا اور وہ کبھی یہ کہتے ہوئے نہ تھکتا تھا کہ عربی زبان اور عربی سائنس کا سیکھنا اس کے ہم عصروں کے لئے سچے علم کا ایک ھی راستہ ھے۔ یہ بحثیں کہ سائنسی طریق تحقیق کا موجد کون تھا یورپی تہذیب کے سرچشموں کے بارے میں ایک بہت بڑی غلط بیانی پر مشتمل ھیں۔ اصل بات یہ ھے کہ بیکن سے پہلے عربوں کا تجرباتی طریق تحقیق عام ھوچکا تھا اور یورپ بھر میں اس کا تتبع نہایت ذوق و شوق سے کیا جاتا تھا،،۔

مسلمانوں کو یہ امتیاز کیسے حاصل ھوا

سوال پیدا ھوتا ھے کہ اسکا سبب کیا ھے کہ دنیا کی تمام قوموں میں سے فقط مسلمانوں کو ھی یہ امتیاز نصیب ھوسکا کہ انہوں نے قدرت کے گہرے مشاہدہ اور مطالعہ کو اپنا شعار بنایا۔ یہاں تک کہ وہ اس قابل ہوئے کہ سائنسی طریق تحقیق ایجاد کریں اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھیں۔

قرآن کی تعلیمات پر سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی اس بات میں ذرا شک باقی نہیں رہتا کہ اس کا سبب خود قرآن حکیم ہے جس کے قریباً ایک تہائی حصہ میں قدرت کے گوناگوں مظاہر کی طرف توجہ دلا کر کائنات کے مشاہدہ اور مطالعہ پر زور دیا گیا ہے۔ دراصل مشاہدہ و مطالعہ قدرت کے لئے سب سے پہلی موثر آواز جو دنیا میں بلند کی گئی ہے وہ قرآن ہی کی آواز ہے۔

مشاہدہ اور مطالعہ٭ قدرت کی قرآنی دعوت

قرآن نے مشاہدہ اور مطالعہ٭ قدرت پر کیوں زور دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی تعلیم کا نچوڑ یہ ہے کہ خدا کی محبت انسان کی فطرت میں رکھی گئی ہے اور جب تک انسان خدا کی ستائش، عبادت اور اطاعت کے ذریعہ سے خدا کی محبت کا اظہار نہ کرے اس کی شخصیت نشو و نما پاکر اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی اور اس زندگی میں اور آنے والی زندگی میں ان مسرتوں اور راحتوں کو نہیں پاسکتی جو اس کے کمال کے ساتھ وابستہ ہیں۔ خدا کی محبت کے ذریعہ سے انسانی شخصیت کی تکمیل ہی مقصد کائنات ہے لیکن خدا کی محبت جو انسان کی فطرت میں ہے خدا کی معرفت کے بغیر بیدار نہیں ہوتی اور خدا کی معرفت حاصل کرنے کا طریق یہ ہے کہ انسان خدا کی صنعت یعنی کائنات کو دیکھے، اس پر غور و فکر کرے اور اس کے ذریعہ سے اس کے صانع کے اوصاف، اور محاسن اور کمالات کو جانے اور پہچانے۔ کائنات کا خود بخود وجود میں آنا انسان کی سمجھ میں نہیں آسکتا تو پھر جس ہستی نے کائنات پیدا کی ہے اسکے وجود اور صفات کی شہادت اس کائنات سے بڑھ کر اور کیا ہوسکتی ہے۔

افی اللہ شک فاطر السموت والارض — کیا خدا میں شک ہے جو کائنات کا خالق ہے۔

صنعت کے اندر صانع کی تمام صفات جلوہ گر ہوتی ہیں اور اس کی صنعت سے اس کے مقاصد اور عزائم اور اس کی قابلیتوں اور اہلیتوں کا پتہ چلتا ہے۔ اگرچہ خدا کی شخصیت انسان کی آنکھوں سے مخفی ہے تاہم اسکی صفات حسن کی کارفرمائیاں انسان کی آنکھوں کے سامنے آشکار ہیں۔ جسمانی اور مادی آنکھوں سے مخفی رہنا شخصیت کا خاصہ ہے خواہ شخصیت انسان کی ہو یا خدا کی۔ لیکن جس طرح ہمارے لئے کسی ایسے انسان کی شخصیت کو بھی جو بعد میں ہمارے

جاننے اور پہچاننے کی وجہ سے ھمارا بہترین دوست بن جانے والا ھو۔ جاننے اور پہچاننے کی صرف یہی ایک صورت ھے کہ ھم اسکی اندرونی مخفی صفات کے مظاھر کا جو اسکے اعمال و افعال کی صورت اختیار کرتے ھیں۔ مشاھدہ اور مطالعہ کریں۔ اسی طرح سے خدا کی شخصیت کو جاننے اور پہچاننے کی بھی صرف یہی ایک صورت ھے کہ ھم اسکی مخفی صفات کے مظاھر کا جو قدرت کے حالات اور واقعات اور اعمال و افعال کی صورت اختیار کرتے ھیں۔ مشاھدہ اور مطالعہ کریں۔

خدا کے خالق کائنات ھونے کے معنی یہ ھیں کہ خدا کائنات کے اندر اپنی صفات کے ذریعہ سے موجود ھے اور کائنات اور خدا ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ھوسکتے۔ یہ کائنات سوائے اس کے اور کچھ بھی نہیں کہ خدا کی صفات کی ایک مرئی شکل ھے۔ اگر خدا کی صفات کا ظہور جو کائنات میں ھے غائب ھوجائے تو پوری کائنات ھی فنا ھوجاتی ھے۔

یہی وجہ ھے کہ قرآن حکیم جہاں مومنین سے یہ توقع رکھتا ھے کہ وہ اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ھوئے خدا کا ذکر کریں۔ وھاں ان سے اس بات کی بھی توقع رکھتا ھے کہ وہ کائنات کی تخلیق (خلق السموت والارض) پر غور و فکر کریں۔

الذین یذکرون اللہ قیاماً وقعوداً اوعلی جنوبھم ویتفکرون فی خلق السموت والارض . ربنا ما خلقت ھذا باطلا سبحنك فقنا عذاب النار

(ترجمہ) ''اور وہ لوگ جو خدا کا ذکر کرتے ھیں کھڑے ھوکر اور بیٹھ کر اور اپنے پہلوؤں پر لیٹے ھوئے اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق پر غور و فکر کرتے ھیں (یہاں تک کہ پکار اٹھتے ھیں) اے ھمارے رب، یہ کائنات (جس میں ھم بھی ھیں اور جس کا ذرہ ذرہ تیری صفات حسن کا آئینہ دار اور تیری خالقیت اور ربوبیت کا گواہ ھے) تونے اپنے سچے مقصد کے بغیر پیدا نہیں کی پس (ھمیں کائنات کے اندر اپنے قصد کے ساتھ اعتقادی اور عملی

مطابقت کی توفیق عطا فرما کر)
آگ کے عذاب سے بچائیو،،۔

اور یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم مظاہر قدرت کو خدا کی ہستی اور **صفات خالقیت و ربوبیت** کی نشانیاں (آیت) کہتا ہے۔

ان فی خلق السموات والارض و اختلاف اللیل والنہار لایت لاولی لالباب

(ترجمہ) اس میں شک نہیں کہ کائنات کی تخلیق میں اور رات اور دن کے اختلاف میں عقلمندوں کے لئے (خدا کی ہستی اور صفات کی) نشانیاں ہیں۔

وفی الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون

(ترجمہ) یقین کرنے والوں کے لئے روئے زمین پر خدا کی ہستی اور صفات کے بہت سے نشانات ہیں اور تمہارے نفوس میں بھی۔

وآیة لھم الارض المیتة احییناھا و اخرجنا منھا حبا فمنه یاکلون

(ترجمہ) ایک نشان ان کے لئے یہ ہے کہ ہم نے مردہ زمین کو زندہ کیا اور اس سے دانے اگائے جن کو وہ اپنی خوراک کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

ان فی خلق السموت و الارض واختلاف اللیل والنھار والفلك التی تجری فی البحر، بما ینفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحیا به الارض بعد موتھا وبث فیھا من کل دابة وتصریف الریاح والسحاب المسخر بین السماء والارض لایت لقوم یعقلون

(ترجمہ) بیشک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات اور دن کے تغیر میں اور کشتی میں، جو سمندر میں لوگوں کو نفع دینے والے تجارتی مال کو لے کر چلتی ہے اور اس بات میں کہ خدا آسمان سے پانی نازل کرتا ہے۔ پھر اس سے زمین کو اسکی موت کے بعد زندہ کر دیتا ہے اور اس بات میں کہ اس نے زمین کے اوپر ہر قسم کے جاندار پھیلا

دئے ہیں اور ہواؤں کی تبدیلیوں
میں اور بادل میں جو آسمان اور
زمین کے درمیان ٹہرا دیا جاتا ہے۔
عقلمندوں کے لئے نشانات ہیں ۔

ومن آیته ان خلقکم من تراب ثم
اذا انتم بشر تنتشرون ومن آیته
ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً
لتسکنو الیها وجعل بینکم مودة
ورحمة . ان فی ذالك لایت لقوم
یتفکرون .

(ترجمہ) اور اس کے نشانات میں
سے ایک یہ ہے کہ تم کو مٹی
سے پیدا کیا اور تم انسان بن کر
زمین پر پھیل گئے اور اس کے
نشانات میں سے ایک یہ ہے کہ
اس نے تم میں سے ہی تمہارے
جوڑے پیدا کئے تاکہ تم اپنی
بیوی سے سکون قلب حاصل کرو
اور تمہارے درمیان محبت اور
ہمدردی پیدا کی ۔ بیشک اس بات
میں غور کرنے والوں کے لئے
نشانات ہیں ۔

ومن آیته خلق السموت والارض
واختلاف السنتکم والوانکم ان فی
ذالك لایت للعلمین
ومن آیته منامکم باللیل والنهار
وابتغاء کم من فضله ان فی
ذالك لایت لقوم یسمعون

(ترجمہ) اور اس کے نشانات میں
سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور
تمہارے رنگوں اور زبانوں کا
اختلاف ہے بیشک اس میں اہل
عالم کے لئے نشانات ہیں اور
اس کے نشانات ہی سے تمہارا
دن اور رات کو سونا اور رزق
کی صورت میں اسکے فضل کی
جستجو کرنا ہے ۔ بیشک اس
میں ان لوگوں کے لئے نشانات
ہیں جو سنتے ہیں ۔

وآیة لهم انا حملنا ذرّیتهم فی
الفلك المشحون

(ترجمہ) اور اس بات میں ان کے
لئے خدا کی (ہستی اور صفات)
کا ایک نشان ہے کہ ہم نے

ان کی اولاد کو بھری ہوئی کشتی
میں سوار کر دیا۔

حواس سے کام لے کر مظاہر قدرت کا مشاہدہ کرنا اور دل سے کام لے کر ان پر غور و فکر کرنا اور ان سے صحیح صحیح نتائج اخذ کرنا مسلمان پر فرض قرار دیا گیا کیونکہ ایسا کرنا قرآن کے نزدیک صحیح عقائد اور صحیح اعمال کی بنیاد ہے۔ جو لوگ آنکھیں تو رکھتے ہیں، لیکن دیکھتے نہیں، کان تو رکھتے ہیں لیکن سنتے نہیں اور دل رکھتے ہیں لیکن سوچتے نہیں ان کو چوپایوں سے بدتر اور عذاب جہنم کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

ولقد ذرا نا لجھنم کثیر من الجن والانس لھم قلوب لایفقھون بھا ولھم اعین لا یبصرون بھاولھم اذان لالیسمعون بھاھم کا الانعام بل ھم اضل

(ترجمہ) اور بیشک ہم بہت سے ایسے جنوں اور انسانوں کو جہنم کی طرف ھانک دیں گے جن کے دل ہیں لیکن ان سے سوچتے نہیں، آنکھیں ہیں لیکن ان سے دیکھتے نہیں۔ کان ہیں لیکن ان سے سنتے نہیں۔ وہ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ

جو لوگ اپنے حواس سے کام نہیں لیتے اور اپنے دلوں سے نہیں سوچتے یا تعصب کی وجہ سے غلط سوچتے ہیں ان سے اپنی ان قوتوں کو ضائع کرنے کے لئے باز پرس کی جائے گی۔

ان السمع البصر والفواد کل اولئك کان عنه مسئولا

(ترجمہ) بیشک کان اور آنکھ اور دل ان سب سے پوچھا جائیگا

قرآن حکیم نے آسمانوں اور زمین میں مظاہر قدرت کو دیکھنے کے بعد ان پر غور و فکر کے بغیر آگے گذر جانے سے منع کیا ہے۔ کہ ایسا کرنے سے خدا کی معرفت کے مواقع ھاتھ سے نکل جاتے ہیں۔ اور انسان کی محبت اور شخصیت کا ارتقا نہیں ہوتا۔

وکاین من آیة فی السموات والارض یمرون عنھا وھم معرضون۔

(ترجمہ) آسمانوں میں اور زمین میں کتنے ہی نشانات (خدا کی ھستی اور صفات حسن کے) ایسے ہیں کہ یہ ان سے گذرتے ہیں

تو منہ پھیر لیتے ھیں (اور ان پر
غور و فکر نہیں کرتے)

کسی مظہر قدرت یا آیۃ اللہ پر غور و فکر ترک کردینا اس سے پہلے کہ اسکی حقیقت پوری طرح سے منکشف ہو یہ بھی اس سے اعراض ھے۔ اس کا مطلب یہ ھے کہ مسلمان کو یہ حکم ھے کہ جب موجودات قدرت میں سے کوئی چیز اس کے نوٹس میں آئے تو اسے نظر انداز نہ کرے بلکہ اس کے مشاھدہ اور مطالعہ کا حق ادا کرے اس کی حقیقت اور اصلیت کو پوری طرح سے سمجھے اورخدا کی حکمتیں جو اس کے اندر پوشیدہ ھیں ان سے پوری طرح واقف ہونے کی کوشش کرے۔ گویا جب تک کسی چیز کی حقیقت پوری طرح سے واضح نہ ہو جائے۔ مسلمان کے لئے ضروری ھے کہ اپنی تحقیق و تجسس کو جاری رکھے۔ حضورؐ نے امت کو ایک دعا سکھائی ھے جو اس مطلب کی تائید کرتی ھے

اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ
وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ
اللھم ارنا الاشیاء کما ھی

(ترجمہ) اے خدا ھم کو صداقت بطور صداقت کے دکھا اور اسکی پیروی کرنے کی توفیق دے اور جھوٹ بطور جھوٹ کے دکھا اور اس سے بچنے کی توفیق عطا فرما۔ اے خدا ھمیں اشیاء کو اسی طرح سے دکھا جیسی وہ درحقیقت ھیں۔

حضورؐ کی یہ دعا گویا سائنسی طریق تحقیق کی حمایت کرتی ھے کیونکہ سائنسی طریق تحقیق جو اس بات پر زور دیتا ھے کہ مشاھدہ کے نتائج کو کامل احتیاط سے اخذ کیا جائے اور انتہائی طور پر درست کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسکا مقصد یہی ھے کہ اشیاء ویسی ھی نظر آئیں جیسی کہ وہ درحقیقت ھیں۔

تذکر فی الخلق کے قرآنی ارشاد پر عمل کا لازمی نتیجہ سائنسی علوم کی تخلیق اور تکمیل ھے۔

قرآن کی رو سے خدا کی خالقیت اور ربوبیت کے نشانات کائنات کی تینوں سطحوں پر موجود ھیں۔ مادی دنیا کے مظاھر قدرت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے

قرآن حکیم، چاند، سورج اور ستاروں کی حرکت کا، برق و سحاب کا، ہواؤں کے چلنے کا، اختلاف لیل و نہار کا، مینہ برسنے کا، چاند کے گھٹنے بڑھنے کا، پہاڑوں کا، زمین کی ہموار سطح کا، پہلے آسمان اور زمین کے یکجا ہونے اور پھر الگ الگ ہونے کا اور اس طرح کے اور مظاہر قدرت کا ذکر کرکے ان کے مشاہدہ اور مطالعہ کی دعوت دیتا ہے۔ اگر ہم ان مظاہر قدرت کے مشاہدہ اور مطالعہ کا حق ادا کرکے ان کی حقیقت اور اصلیت کو پوری طرح سے سمجھ لیں اور ان کے تمام رموز و اسرار سے اور خدا کی ان تمام حکمتوں سے جو ان کے اندر پوشیدہ ہیں پوری طرح آگاہ ہوجائیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ تمام طبعیاتی علوم (Physical Sciences) وجود میں آجائینگے۔ اس کی وجہ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے یہ ہے کہ تمام سائنسی حقائق ایک سلسلہ یا نظام بناتے ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ علمی او عقلی ربط و ضبط رکھتے ہیں اور ایک دوسرے کی طرف دلالت اور راہ نمائی کرتے ہیں۔

اسی طرح سے حیاتیاتی دنیا کے مظاہر قدرت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے قرآن حکیم زمین سے روئیدگی کے نمودار ہونے کا، لہلاتی کھیتیوں کا، غلہ کے پیدا ہونے کا، مختلف رنگوں اور ذائقوں کے پھلوں کا، پانی سے ہر جاندار کے زندہ ہونے کا، کیچڑ سے انسان کی تخلیق کے آغاز کا، زمین سے نسل انسانی کے اگنے کا، زمین میں ہر قسم کے جانداروں کے پھیل جانے کا، پرندوں کے اڑنے کا، سواری کے کام آنے والے اور دودھ دینے والے چوپایوں کا، نباتات اور حیوانات کے ازواج کا، اونٹ کی حیرت انگیز جسمانی ساخت کا، انسان کے قوت فہم و دیدو شنید کا اور ماں کے رحم میں انسانی جنین کی حالتوں کے تدریجی تغیر کا اور اسی طرح کے دوسرے مظاہر قدرت کا ذکر کرکے ان کے مشاہدہ اور مطالعہ کی دعوت دیتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر ہم ان مظاہر قدرت کا پورا مشاہدہ اور مطالعہ کریں یہاں تک کہ ان کے تمام اسرار و رموز سے آشنا ہو جائیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ تمام حیاتیاتی علوم(Biological Sciences) مکمل طور پر وجود میں آجائینگے۔

پھر اسی طرح سے نفسیاتی یا انسانی دنیا کے مظاہر قدرت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے قرآن حکیم انسانی تاریخ کے بعض اہم واقعات اور قوانین کا اور انسانی فطرت کے بعض بنیادی قواعد اور حقائق کا ذکر کرتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم ہمیں بتاتا ہے کہ کسطرح سے تاریخ عالم میں پے در پے ایسے انسانوں کا ظہور ہوتا رہا جنہوں نے کہا کہ وہ خدا کے رسول ہیں اور لوگوں کو یہ بتانے آئے ہیں کہ ان کا سچا معبود خدا ہے جو اس کائنات کا خالق ہے۔

کسطرح سے رسولوں کی دعوت کو بعض لوگوں نے قبول کرلیا اور بعضوں نے قبول نہ کیا ۔ کسطرح سے قبول کرنے والوں کے دل اطمینان اور مسرت سے بھر گئے یہاں تک کہ وہ خدا کے لئے طرح طرح کی مصیبتیں اور ذلتیں اٹھانے بلکہ مرنے کیلئے تیار ہوگئے ۔ کسطرح سے انکار کرنے والوں کو تباھی اور بربادی کا سامنا کرنا پڑا یہاں تک کہ وہ نیست و نابود ہوگئے ۔ کسطرح سے خدا کی محبت یا دین انسان کی فطرت میں ھے جو لازوال اور غیر مبدل ھے ۔ کسطرح سے خدا کی عبادت انسان کے دل کو مطمئن کرتی ھے ۔ کسطرح سے نوع انسانی اپنی فطرت کے اصلی تقاضوں کو بھولنے اور مختلف قسم کے غلط اور جھوٹے معبودوں کو اپنانے کی وجہ سے ٹکروں میں بٹ گئی ھے اور کسطرح سے ان کے اتحاد کی صرف یہی ایک صورت ھے کہ وہ اپنے سچے معبود کے سامنے سرتسلیم خم کردیں ۔ کسطرح سے انسان کے دل میں نیک و بد ، درست اور نا درست اور خوب و زشت کو پرکھنے کا ایک معیار موجود ھے جو خواہ انسان اس سے گریز کے بہانے بناتا رہے ہر وقت اپنا کام کرتا رھتا ھے ۔ پھر انسانی لاشعور کے بعض ایسے وظائف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جن کو ماھرین نفسیات نے حال ھی میں سمجھا ھے ۔ قرآن حکیم ھمیں بتاتا ھے کہ کسطرح سے انسانی فرد کے تمام چھوٹے اور بڑے اعمال اسکے وجود میں ایک نامہ اعمال کی صورت میں محفوظ رھتے ھیں اور کسطرح سے یہ نامہ اعمال موت کے بعد انسان کے سامنے کھل جائیگا اور وہ کہیگا کہ میرا کوئی چھوٹا یا بڑا فعل ایسا نہیں جو اسکے اندر لکھا نہ گیا ھو وعلی ھذالقیاس ۔ اگر ھم ان حقائق کا پورا پورا تجزیہ کریں اور انکے معانی اور مطالب اور ان کے نتائج اور مضمرات اور اسباب اور عوامل پر پوری طرح سے حاوی ھوجائیں تو تمام انسانی اور نفسیاتی علوم (Human Sciences) اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ وجود میں آ جاتے ھیں۔

گویا اگر ھم قرآن حکیم کے اس ارشاد پر کہ مظاھر قدرت پر پوری طرح سے غور و فکر کرو عمل کریں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ھوتا ھے کہ تمام سائنسی علوم آیات اللہ کے ایک سلسلہ کے طور پر وجود میں آجاتے ھیں ۔ مسلمانوں نے جو سائنسی طریق تحقیق ایجاد کیا تھا اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھی تھی اسکی اصل قرآن کی یہی تعلیم ھے ۔

منکرین خدا کا مشاھدہ و مطالعہ کائنات

شاید یہاں یہ سوال کیا جائیگا کہ اگر مظاھر قدرت آیات اللہ ھیں تو

کافر یا دھریہ قسم کے سائنسداں جو مظاھر قدرت کا مشاھدہ اور مطالعہ کرتے ھیں خدا پر ایمان کیوں نہیں لے آتے اسکی وجہ یہ ھے کہ ایک منکر خدا کا دل غیر اللہ کی محبت سے معمور ھوتا ھے۔ لہذا وہ مظاھر قدرت کو اس غلط محبت کی روشنی میں دیکھتا ھے اور آن کو اپنے غلط معبود کے ساتھ متعلق کرنے کی کوشش کرتا ھے چونکہ اسکا تصور حقیقت غلط ھوتا ھے وہ مظاھر قدرت کو دیکھ کر ان سے صحیح نتائج اخذ نہیں کرسکتا ظاھر ھے کہ اگر مظاھر قدرت آیات اللہ یعنی خدا کی ھستی اور اسکی صفات، خالقیت و ربوبیت پر دلالت کرنے والے نشانات ھیں تو ان کو آیات اللہ کے طور پر یعنی خدا کی خالقیت اور ربوبیت کے عقیدہ کی روشنی میں ھی ٹھیک طرح سے سمجھا جاسکتا ھے۔ اگر ھم ان کے مشاھدہ اور مطالعہ کو خدا کے عقیدہ سے الگ کردیں تو ان کو ٹھیک طرح سے نہیں سمجھ سکیں گے کیونکہ اس صورت میں ھم ان کو کسی اور قائم مقام عقیدہ کی روشنی میں یعنی کسی جھوٹے خدا کے عقیدہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں گے مثلاً مادہ کو ھی ایک قادر مطلق، خالق اور رب سمجھ لیں گے اور چونکہ یہ عقیدہ غلط ھوگا وہ ھماری غلط راہ نمائی کرے گا اور ان کے مشاھدہ اور مطالعہ سے ھم جن نتائج تک پہنچیں گے وہ غلط یا ناتمام اور ناقص ھوں گے۔

آنکھوں کی بینائی اور دل کا اندھا پن

قرآن کی رو سے خدا کائنات کا نور ھے (اللہ نور السموت والارض) اس نور سے کائنات کا ایک ایک ذرہ روشن ھے اگر ھم اس نور کے بغیر کائنات کو سمجھنے کی کوشش کریں گے تو ھمارا حال ایسا ھی ھوگا جیسے کوئی شخص رات کے وقت کسی کمرہ کے برقی قمقمے کو بجھا کر گھٹا ٹوپ اندھیرے میں چیزوں کو ٹٹولتا پھرے۔ ایک مومن کو مظاھر قدرت میں تخلیق اور تربیت اور تحفظ اور تحسین اور تجمیل اور تنظیم اور رحمت اور عدل اور حکمت اور علم اور قدرت اور زندگی اور بصارت اور سماعت کے آثار آشکار نظر آتے ھیں۔ اس لئے اس کا یہ یقین اور محکم ھو جاتا ھے کہ اس کائنات کا کوئی خالق ھے جو رب اور رحیم اور قدیر اور حفیظ اور جمیل اور حکیم اور علیم اور قدیر اور سمیع اور بصیر اور حی و قیوم ھے۔ اور اسے یہ بات عجیب معلوم ھوتی ھے کو کوئی منکر خدا یہ کہے کہ کائنات میں تخلیق تو موجود ھے لیکن کوئی خالق نہیں، ربوبیت تو موجود ھے لیکن کوئی رب نہیں، تحفظ موجود ھے لیکن کوئی حفیظ نہیں، جمال موجود ھے لیکن کوئی جمیل نہیں اور رحمت اور عدل اور

حکمت اور علم اور قدرت اور زندگی اور بصارت اور سماعت تو موجود ہیں لیکن کوئی رحیم یا عادل یا حکیم یا علیم یا قدیر یا سمیع و بصیر و حی و قیوم نہیں ۔ لیکن یہ بات منکر خدا کے بس کی نہیں ۔ اس کو کائنات میں نہ خدا کی صفات نظر آسکتی ہیں اور نہ خدا ۔ کیونکہ اس کے دل کی فطری محبت جو سچے خدا کے لئے پیدا کی گئی تھی کسی اور جھوٹے خدا کے لئے مصروف کار ہے ۔ لہذا سچے خدا کے لئے مہیا نہیں ہوسکتی ۔ وہ حقائق کی غلط ترجمانی کرتا ہے کیونکہ اس کی آنکھیں تو دیکھتی ہیں لیکن دل نہیں دیکھتا ۔ اسی حالت کے متعلق قرآن حکیم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ مظاہر قدرت کا مشاہدہ اور مطالعہ کرنے کے بعد بھی غلط نتائج پر پہنچتے ہیں ان کی آنکھیں تو اپنا کام کرتی ہیں لیکن دل نہیں دیکھتے ۔

فانہا لا تعمی الابصار ولا کن تعمی القلوب التی فی الصدور

(ترجمہ) آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں (وہ سب کچھ دیکھتی ہیں) لیکن دل جو سینوں میں ہیں اندھے ہو جاتے ہیں) (کہ غلط سوچتے اور مشاہدات سے غلط نتائج نکالتے ہیں)

اقبال نے اسی مضمون کو ایک شعر میں ادا کیا ہے :

دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

قرآن حکیم کی اس آیت میں اور اقبال کے اس شعر میں بھی دل بینا سے مراد ایسا دل ہے جس میں خدا کی محبت کا فطری جذبہ ابھی غیر اللہ کی محبت کے لئے اس طرح سے صرف نہ ہوا ہو کہ پھر خدا کی محبت کیلئے مہیا نہ ہوسکے یعنی جس میں غیراللہ کی غیر فطری محبت سے بے اطمینانی ابھی باقی ہو جیسی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دل کی بے اطمینانی تھی کہ وہ کسی ستارے، چاند یا سورج کو زیادہ دیر تک اپنا رب نہ مان سکے ۔

انسان کی فطرت اس طرح سے بنائی گئی ہے کہ جہاں بھی جس وقت بھی اور جس وقت تک بھی وہ سچے خدا کے عقیدہ سے الگ رہے اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ اس جگہ اسوقت اور اسوقت تک وہ سچے خدا کے عقیدہ کی بجائے عملی طور پر کسی اور خدا یعنی جھوٹے خدا کے عقیدہ کو اختیار کرے اور اسی کو کائنات کا خالق اور مالک اور رب سمجھے، خواہ زبانی طور پر اس بات

کا اعتراف کرے یا نہ کرے۔ نظریاتی غیر جانبداری یا بے یقینی انسان کے لئے ناممکن ہے انسان کا دل کبھی کسی معبود یا خدا کے بغیر نہیں رہ سکتا اور انسان کوئی عمل ایسا نہیں کرسکتا جو اس کے دل سے سرزد نہ ہو۔ جب سچے خدا کا عقیدہ انسان کے دل سے ہٹ جائے تو اسی وقت کسی جھوٹے خدا کا متبادل عقیدہ اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ اگر انسان کا کوئی عمل (خواہ اسکی نوعیت روحانی ہو یا علمی یا اخلاقی یا جمالیاتی) سچے خدا کے عقیدہ کے ماتحت سرزد نہ ہو تو وہ کسی جھوٹے خدا کے عقیدہ کے ماتحت سرزد ہوتا ہے اور غلط ہوتا ہے۔ اسی لئے قرآن کی تعلیمات کے مطابق بتوں سے عملی کفر کرنا خدا پر عملی ایمان لانے کی لازمی شرط ہے۔

ومن یکفر بالطاغوت و یوء من باللہ فقد استمسك بالعروۃ الوثقی

(ترجمہ) جو شخص طاغوت سے کفر کرے اور اللہ پر ایمان لائے وہ ایک ایسے مضبوط حلقہ کو گرفت میں لیتا ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا۔

ہر قسم کے بتوں سے انکار خدا کے اقرار کی ایک ایسی شرط ہے جو انسان کی فطرت نے اس پر عائد کر رکھی ہے۔ اس سے گریز سائنسداں کیلئے سائنسی تحقیقات اور تعلیمات کے میدان میں بھی ممکن نہیں۔

قرآن کے فلسفہ سائنس کی بنیادیں

ان مفروضات سے ظاہر ہے کہ علم کائنات کے متعلق قرآن کے فلسفہ کی بنیاد یہ ہے کہ مصنوع کا علم بغیر صانع کے، اور صانع کا علم بغیر مصنوع کے ممکن نہیں دونوں ایک دوسرے کے علم کے لئے لازم و ملزوم ہیں کیونکہ مصنوع صانع کے داخلی محاسن اور کمالات کا ایک خارجی مظہر ہوتا ہے لہذا صانع کی صفات کا علم مصنوع کے علم کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ کائنات مصنوع اور مخلوق ہے اور خدا اس کا صانع اور خالق ہے۔ لہذا کائنات کا صحیح علم خدا کے علم کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ اگر ہم خدا کی معرفت چاہتے ہیں تو ہمیں کائنات پر جو خدا نے پیدا کی ہے غور و خوض کرنا پڑے گا یہاں تک کہ ہم اس کے اندر خدا کی صفات خالقیت و ربوبیت کا جلوہ دیکھ لیں۔ اور اگر ہم کائنات کو ٹھیک طرح سے سمجھنا چاہتے ہیں تو ہمیں اس کا مشاہدہ اور مطالعہ اس عقیدہ کی روشنی میں کرنا پڑے گا کہ خدا اس کا خالق اور رب ہے اور اس کی صفات اس میں جلوہ افروز ہیں۔

مظاہر قدرت آیات اللہ کیوں ہیں

شاید یہاں یہ سوال کیا جائے گا کہ اگر مظاہر قدرت خدا کے عقیدہ کی طرف راہ نمائی نہیں کرتے بلکہ خدا کا عقیدہ اور مظاہر قدرت دونوں بیک وقت ایک دوسرے کی صحیح حقیقت کی طرف راہ نمائی کرتے ہیں تو پھر وہ آیات اللہ کس طرح سے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض قرآن حکیم کے طریق تعلیم کو جو انسان کی فطرت کے حقائق پر مبنی ہے نظر انداز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ مظاہر قدرت آیات اللہ اس لئے نہیں ہیں کہ وہ خود بخود کسی منکر خدا کے لئے خدا کی صفت خالقیت اور ربوبیت کا منطقی یا استدلالی ثبوت بہم پہنچاتے ہیں۔ بلکہ وہ آیات اللہ اس لئے ہیں کہ ان کی سچی حقیقت جو علمی اور عقلی طور پر سچی ہو صرف خدا کی خالقیت اور ربوبیت کے عقیدہ سے عقلی اور علمی مطابقت رکھتی ہے لیکن ان کی سچی حقیقت کو جاننے کے لئے بھی حقیقت کائنات کے صحیح تصور کی صورت میں ایک صحیح ذہنی پس منظر یا صحیح فلسفہ کی ضرورت ہے کیونکہ اگر یہ پس منظر غلط ہوگا تو وہ ایک حجاب بن جائے گا جو ان کی سچی حقیقت کو نظروں سے اوجھل کردے گا۔

سائنس کے لئے کسی عقیدہ کا پس منظر ضروری ہے

حقیقت کائنات مادہ ہے یا خدا۔ ہم اس سوال کا جواب جو بھی دیں گے ہمارے پیدا کئے ہوئے سائنسی علوم اس نوعیت کے ہوں گے کہ وہ ہمارے اس جواب کے ساتھ مطابقت رکھیں گے۔ ہماری سائنس ہمارے حقیقت کائنات کے تصور سے الگ کوئی صورت اختیار نہیں کرسکتی۔ سائنس ہمیشہ حقیقت کائنات کے کسی تصور کے گہوارہ میں پرورش پاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اگر یہ تصور صحیح ہوگا تو سائنس کی ترقی یا پرورش اپنے کمال کو پہنچے گی ورنہ رک جائے گی۔ یہی سبب ہے کہ اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ سائنس کسی فلسفیانہ پس منظر کے بغیر نہیں ہوتی۔ اس وقت روس میں جو سائنس کے میدان میں دنیا کا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ملک سمجھا جاتا ہے۔ سائنس کا فلسفیانہ پس منظر مارکسزم کا عقیدہ ہے اور سرمایہ دارانہ نظام کے حامی ممالک میں سائنس کا فلسفیانہ پس منظر یہ عقیدہ ہے کہ اگر خدا کا عقیدہ سائنس کی بنیاد بنایا جائے تو سائنس کی نشو و نما نہیں ہوسکتی اس کے برعکس قرآن کے نقطۂ نظر سے سائنس کا فلسفیانہ پس منظر یہ عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کے عقیدہ کو سائنس کی بنیاد نہ بنایا جائے۔ سائنس کی نشو و نما اپنے کمال کو نہیں پہنچتی۔

قرآن کا طریق تعلیم

قرآن حکیم کا طریق تعلیم فطرت کے مطابق ہے اور وہ یہ نہیں کہ وہ اپنے مخاطب کو قائل کرنے کے لئے صغریٰ اور کبریٰ کے سانچوں میں ڈھلی ہوئی منطقی دلائل دیتا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنے مخاطب کے وجدان کو بیدار کرتا ہے جس سے وہ براہ راست ایک ایسی حقیقت کا احساس یا مشاہدہ کرلیتا ہے جس کی طلب اس کی فطرت میں پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے۔

بل هو آیت بینت فی صدوری الذین اوتوالعلم

(ترجمہ) بلکہ قرآن ایسی واضح آیات پر مشتمل ہے جو دانایان راز کے سینوں میں پہلے ہی سے موجود ہیں۔

جس خدا نے قرآن نازل کیا ہے اسی نے انسان کو پیدا کیا ہے اور وہ جانتا ہے کہ اس نے اپنی محبت انسان کی فطرت میں رکھی ہوئی ہے اور اس کی یہی فطری لاشعوری محبت اسے خدا کی طرف راہ نمائی کریگی۔ جب انسان کسی جھوٹے خدا کو مانتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کا وجدان غلطی سے شہادت دیتا ہے کہ وہ سچا خدا ہے اور وہ اس غلط وجدانی شہادت کو فی الفور قبول کرلیتا ہے تا کہ اپنی فطرت کے ایک زوردار اور ناقابل التوا تقاضا کو پورا کرے۔ عقلی یا منطقی ثبوت کی بنا پر نہ انسان اپنے جھوٹے خدا کو مانتا ہے اور نہ سچے خدا کو۔ لہٰذا قرآن حکم منکر خدا کے لئے خدا کی ہستی اور صفات کا استدلالی یا منطقی ثبوت نہیں دیتا۔ کیونکہ سننے والے نے ایک جھوٹا خدا پہلے ہی سے استدلالی یا منطقی ثبوت کے بغیر مان رکھا ہوتا ہے۔ قرآن حکیم جب انسان کو دعوت دیتا ہے کہ مظاہر قدرت کا مشاہدہ اور مطالعہ آیات اللہ کے طور پر کرو تو اس کا مقصود دراصل یہ ہوتا ہے کہ مظاہر قدرت کا مشاہدہ اور مطالعہ کرکے یہ دیکھو کہ آیا یہ مظاہر تمہارے جھوٹے خدا کی صفات کے ساتھ علمی اور عقلی مناسبت رکھتے ہیں یا اس سچے خدا کی صفات کے ساتھ جس کی طرف قرآن تمہیں بلاتا ہے اور جس کی محبت اور طلب تمہاری فطرت میں ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اگر انسان مظاہر قدرت کا مطالعہ آیات اللہ کے طور پر کرے گا تو یہ عمل اس کی جستجو کی منزل کا سراغ اور اسکے فطرتی جذبۂ محبت کی تشفی کا سامان بن جائے گا قرآن جب یہ کہتا ہے کہ انسان کا سچا مقصود، معبود یا مطلوب خدا ہے تو وہ کوئی نئی بات نہیں کہتا بلکہ وہی حقیقت بیان کرتا ہے

جو انسان کی فطرت میں غفلتوں کے بوجھ سے دبی ہوئی اور تعصبات کے پردوں میں چھپی ہوئی موجود ہے اور جو خود ابھرنا اور بے نقاب ہونا چاہتی ہے۔ قرآن کائنات کے مشاہدہ اور مطالعہ کی دعوت دے کر اس مخفی اور سوئی ہوئی حقیقت کو آشکار اور بیدار کرتا ہے۔

ایک مثال سے قرآن کے
فلسفۂ سائنس کی وضاحت

قرآن کا یہ نقطۂ نظر کہ کائنات جو مصنوع اور مخلوق ہے اور خدا جو اس کا صانع اور خالق ہے ایک دوسرے کی روشنی میں پوری طرح سمجھے جاسکتے ہیں کسقدر معقول ہے اس کا اندازہ ایک مثال سے ہوسکے گا۔

فرض کیجئے کہ کسی اور دنیا کا رہنے والا ایک سائنسدان دن کے وقت زمین پر کسی ایسی جگہ جہاں سورج نصف النہار پر ہے یکایک خلا سے نازل ہو جاتا ہے اور سب سے پہلے اسے دھوپ میں پڑا ہوا ایک برقی لیمپ دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے جس کا نچلا حصہ لوہے کا بنا ہوا ہے۔ درمیانی حصہ کی ساخت شیشم کی خوبصورت کامدار لکڑی سے ہے اور اوپر ایک رنگین خوبصورت فانوس کے اندر شیشے کا قمقمہ لگا ہوا ہے۔ وہ اتفاقاً لیمپ کا بٹن دباتا ہے اور لیمپ روشن ہو جاتا ہے۔ سائنسدان برقی رو اور اس کے استعمال سے آشنا نہیں اور جس دنیا سے آیا ہے وہاں کے حالات یہ ہیں کہ نہ تو وہاں کبھی اندھیرا ہوا ہے کہ کسی لیمپ کی ضرورت ہو نہ وہاں کوئی دھات موجود ہے نہ لکڑی ہے اور نہ شیشہ اور نہ ربڑ اور نہ کوئی اور چیز جو ایک خوبصورت ٹیبل لیمپ کی ساخت میں کام آتی ہے۔ اب سائنسدان لیمپ کو سمجھنا چاہتا ہے کہ یہ کیا چیز ہے کیسے وجود میں آئی ہے اور اس کا مقصد کیا ہے؟ لہٰذا وہ خوب غور و فکر کرکے اس کے متعلق اپنے مشاہدات کے نتائج قلمبند کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ ایک پتھر یا چٹان کی طرح یہ لیمپ بھی ایک قدرتی چیز ہے اسے معلوم نہیں کہ یہ اس کی مانند کسی سائنسدان نے کسی خاص مقصد کے لئے بنائی ہے۔ ظاہر ہے کہ سائنسدان کی سابقہ معلومات اسقدر ناکافی ہیں کہ وہ اپنی ذہانت کے باوجود فقط اپنے مشاہدات کی بنا پر لیمپ کے روشن ہونے اور بجھنے کے اسباب اور ذرائع کے متعلق اس کی ساخت کے عمل اور طریق کے متعلق اس کے قدرتی مقاصد اور فوائد کے متعلق اگرچہ اپنی طرف سے نہایت ہی معقول اور مدلل نظریات قائم کرے گا لیکن وہ کرۂ ارض کے رہنے والے ایک تعلیم یافتہ انسان کے نزدیک نہایت ہی مضحکہ خیز ہوں گے۔

فرض کیجئے کہ لیمپ کو شروع سے لے کر آخر تک اپنے استعمال کے لئے ایک ہی شخص نے بنایا ہے اور ان خام اشیاء کی بہم رسانی سے لیکر جو اس کی ساخت میں کام آئی ہیں اسکی آخری حالت تک تخلیق کے تمام مرحلوں سے اسی نے گذار کر اسے مکمل کیا ہے ۔ پھر فرض کیجئے کہ ایک فرشتۂ رحمت اس کی پریشانی کو دیکھ کر اس کے پاس آتا ہے اور اس کے ہاتھ میں ایک کاغذ دے دیتا ہے جس میں لکھا ہے کہ یہ چیز خود بخود بنی ہوئی نہیں بلکہ ایک خاص شخص نے ایک خاص غرض کے لئے بنائی ہے ۔ نیز اگرچہ اس کاغذ میں لیمپ کے متعلق براہ راست کچھ لکھا ہوا نہیں کیونکہ لیمپ تو اس خلائی سائنسداں کے سامنے پڑا ہے لیکن لیمپ ساز کی قابلیتوں اور خوبیوں کی ایک مفصل اور مکمل فہرست اس کے اندر موجود ہے اور یہ لکھا ہے کہ اگر تم چاہو تو اس لیمپ کے اندر لیمپ ساز کی ان قابلیتوں اور خوبیوں کا مشاہدہ کرسکتے ہو ۔ اس کاغذ کے مطالعہ سے خلائی سائنسداں کے ذہن میں لیمپ ساز کی شخصیت کا اور اس کی صفات اور کمالات کا پورا تصور قائم ہو جاتا ہے ۔ مثلاً اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ لیمپ بنانے والا علوم ریاضیات طبعیات، کیمیا، زراعت اور فنون صنعت سے پوری طرح بہرہ ور ہے اور حسن و زیبائی کا ایک ذوق بھی رکھتا ہے ۔ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ربڑ کے درخت لگا سکتا ہے جن میں سے ایک خاص قسم کا دودھ نکلتا ہے اور وہ اس دودھ سے ربڑ تیار کرسکتا ہے یا مصنوعی ترکیبی (Synthetic) ربڑ بنا سکتا ہے ۔ زمین کو کھود کر خام تانبا نکال سکتا ہے ۔ اسے صاف کرکے خالص تانبے کا تار بنا سکتا ہے اور اس تار کے گرد ربڑ چڑھا سکتا ہے ۔ خام لوہے کو زمین سے نکال کر صاف کرسکتا ہے اور اسے پگھلا کر حسب ضرورت خوبصورت سانچوں میں ڈھال سکتا ہے ۔ شیشم کے درخت لگا سکتا ہے ۔ ان درختوں کو کاٹ کر ٹکڑے ٹکڑے کر سکتا ہے اور ان ٹکڑوں سے ضرورت کی خوبصورت چیزیں بنا سکتا ہے اور ان پر نقش و نگار کھود سکتا ہے ۔ مٹی اور ریت سے شیشے کے اجزاء فراہم کرسکتا ہے ان اجزاء کو پگھلا کر شیشے کے برق قمقموں کی صورت میں ڈھال سکتا ہے ۔ ڈائنمو ایسی ایک پیچدار مشین بنا کر پانی کے بہاؤ کی قوت سے بجلی کی رو تیار کرسکتا ہے اور وہ اس رو کی خاصیات سے پوری طرح واقف ہے ۔ اسے ربڑ میں لپٹے ہوئے تانبے کے تاروں میں کہیں سے کہیں لے جا سکتا ہے ۔ اور اسے اپنے ضبط میں رکھ سکتا ہے اور اس سے حسب ضرورت مختلف کام لے سکتا ہے جس میں سے ایک برق قمقمے کو روشن کرنے کا کام بھی ہے ۔ ظاہر ہے کہ لیمپ ساز کی ان خوبیوں اور قابلیتوں کے علم سے

اس خلائی سائنسداں کے لئے برق ٹیبل لیمپ کا عقدہ کھل جائے گا اور وہ یہ محسوس کرے گا کہ اس کے لئے نہایت ہی آسان ہوگیا ہے کہ لیمپ کے روشن ہونے اور بجھنے کے ذرائع اور اسباب کے متعلق اس کی ساخت کے عمل اور طریق کے متعلق اس کے مقاصد اور فوائد کے متعلق معقول اور صحیح نظریات قائم کرسکے پھر وہ یہ بھی محسوس کرے گا کہ لیمپ ساز کی صفات اور کمالات کے متعلق جو نظری واقفیت اسے بہم پہنچائی گئی ہے وہ لیمپ کے علم کی روشنی میں بہت واضح ہوگئی ہے اور ایک ٹھوس اور مرئی شکل اختیار کر گئی ہے ۔ اور اس کے علم کے دونوں شعبے لیمپ کا علم اور لیمپ ساز کا علم ایک دوسرے پر روشنی ڈال رہے ہیں اور ایک دوسرے کو مکمل کر رہے ہیں ۔ وہ محسوس کرے گا کہ لیمپ ساز کو جاننے سے خود لیمپ کے متعلق اس کی سابقہ معلومات میں ایک ایسا اضافہ ہوا ہے جو وافر اور گرانقدر ہے اور جو اسے فقط لیمپ کو دیکھنے سے کبھی حاصل نہ ہوسکتا ۔ پھر اسے صاف طور پر نظر آجائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ لیمپ لیمپ ساز کی صفات اور کمالات ہی کا ایک مظہر ہے اور ان کمالات اور صفات کا علم لیمپ ہی کے علم کا ایک حصہ ہے اور اس سے الگ نہیں ۔

لیکن فرض کیا کہ خلائی سائنسداں اس فرشتہ رحمت کے اصرار کے باوجود کاغذ کو پڑھنے کے بغیر یہ کہہ کر پھینک دیتا ہے کہ میں اپنے مشاہدات میں کسی بیرونی مداخلت کو گوارا نہیں کرتا ۔ تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ برسوں کی ٹھوکروں کے بعد بھی لیمپ کو پوری طرح سے نہ سمجھ سکے گا اور لیمپ کی حقیقت کے متعلق اس کے مشاہدات کے نتائج ہمیشہ مضحکہ خیز رہیں گے ۔

عصر جدید کے مغربی سائنسداں کی غلطی

یہی حال دور حاضر کے مغربی سائنسداں کا ہے کہ وہ کائنات کو اس کے خالق کی صفات کے علم کے بغیر فقط اپنے مشاہدات کے بل بوتے پر سمجھنا چاہتا ہے اور اپنی تحقیقات کے دوران میں اس بات سے قطع نظر کرتا ہے کہ اس کا کوئی خالق ہے اور اس کی صفات خالقیت و ربوبیت اسکی اور اسکے اندر کی ہر چیز کی ماہیت کو معین کرتی ہیں ۔ وہ نہیں سمجھتا خدا کی صفات کو کائنات سے الگ کرنے کے بعد اسکا سچا سائنسی مشاہدہ اور مطالعہ ممکن ہی نہیں ۔ وہ نہیں جانتا کہ کپڑے کا جو تعلق کپڑے کے تار و پود سے ہے

وہی کائنات کا تعلق خدا کی صفات سے ہے ۔ آج بدقسمتی سے اس کا مسلمان نقال بھی ایسا ہی کر رہا ہے ۔ اس کو بھی اپنے مغربی استاد کی راہ نمائی میں مظاہر قدرت، (جو سائنسدان کے مشاہدہ اور مطالعہ کا موضوع ہیں) کے اندر خدا کا نشان نہیں ملتا حالانکہ اسے بتایا گیا تھا کہ مظاہر قدرت کے اندر خدا کی صفات خالقیت اور ربوبیت اور کارسازی اور حکمت اور قدرت سموئی ہوئی ہیں ۔ اور اگر مظاہر قدرت کی کوئی حیثیت ہے تو وہ یہی ہے کہ وہ آیات اللہ ہیں ۔ ان کی ابتدا اور انتہا خدا ہے اور ان کا ظاہر اور باطن خدا ہے۔

هوالاول والآخر والظاهر والباطن — خدا ہی اس کائنات کی ابتدا اور انتہا اور ظاہر اور باطن ہے۔

قدیم سائنسدانوں کا زاویۂ نگاہ

لیکن ان مسلمان سائنسدانوں کا زاویۂ نگاہ، جنہوں نے سائنسی طریق تحقیق ایجاد کیا تھا اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھی تھی اور جو آج کے مسلمان سائنسدان کے مغربی استادوں کے بھی استاد تھے، آج کے مسلمان سائنسدان سے مختلف تھا وہ خدا کو جو کائنات کا صانع اور خالق ہے اور کائنات کو جو اسکی مصنوع اور مخلوق ہے ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتے تھے ان کے مشاہدہ و مطالعہ قدرت میں اور سائنسی علوم کی تحقیق اور تدوین میں خدا کی خالقیت اور ربوبیت کا عقیدہ بطور مدار و محور کے تھا ۔ وہ دل سے مسلمان تھے لہذا ان کا خیال یہ تھا کہ جس طرح سے خدا روح و روان کائنات ہے۔ اسی طرح سے وہ علم کائنات یا سائنس کی روح و روان بھی ہے ۔ وہ کائنات کا مطالعہ اس لئے کرتے تھے کہ کائنات میں خدا کے تخلیقی اعمال کو سمجھ کر خدا کی صفات کو بہتر طریق سے جانیں اور پہچانیں ۔ اور ان کے نزدیک خدا کا عقیدہ ایک روشنی تھا جس کے بغیر یہ مطالعہ ناممکن بھی تھا اور بے معنی اور بے سود بھی ۔ انہوں نے دور حاضر کے بعض مسلمان سائنسدانوں کی طرح خدا کے عقیدہ کو اپنے سائنسی تجزیہ اور تحقیق کے لئے زیر غور رکھا ہوا نہیں تھا کہ جب سائنس اسے قبول کرلے گی تو وہ بھی اسے قبول کرلیں گے ۔ بلکہ ان کے نزدیک سائنسی تحقیق کے لئے اس عقیدہ سے ہٹ کر نہ کوئی راستہ تھا اور نہ منزل ۔ ان کے نزدیک خدا کی وحی کا عطا کیا ہوا علم ان کے حواس کے علم سے کہیں زیادہ بلند اور زیادہ یقینی تھا ۔ لہذا ان کے دل میں اس بات کا خیال تک بھی نہ آسکتا تھا کہ علم حواس کسی درجہ میں بھی علم وحی کا محک و معیار قرار پاسکتا ہے یا علم

وحی کی تشریح اور تفسیر کے علاوہ کسی اور حیثیت سے اپنا کوئی مقام یا وزن رکھ سکتا ہے۔

سارٹن کا عذر

یہی وجہ ہے کہ ''تاریخ سائنس کا تعارف،، (Introduction to the History of Science) کا مغربی مصنف سارٹن (Sarton) اس بات پر مجبور ہوا ہے کہ ہر دور کے مسلمان سائنسدانوں کے سائنسی کارناموں کا ذکر کرتے وقت ان کے مذہبی معتقدات کا ذکر بھی کرے۔ تاریخ سائنس کے مصنف کی حیثیت سے اس کا یہ اقدام علمی لادینیت اور افتراق مذہب اور سائنس کے اس دور میں یقیناً مشکل سے ہی سمجھ میں آسکتا تھا لہذا وہ اپنے قارئین کو مطمئین کرنے کے لئے اس کا عذر پیش کرتے ہوئے لکھتا ہے : —

''وہ مسلمان بھی جو قرآن کو مخلوق سمجھتے تھے اس بات پر متفق تھے کہ وہ خود خدا کا کلام ہے لہذا ان کا خیال تھا کہ وہ علم جو ہم محض اپنے غلط بین حواس یا اپنی محدود ذہنی قوتوں کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں لازماً ناقابل اعتماد اور کمزور ہے اور قرآن نے جو کچھ کہا ہے وہ قطعی طور پر صحیح اور یقینی ہے۔ میں پھر پوچھتا ہوں کہ ہم مسلمانوں کی سائنس کو اس وقت تک صحیح طور پر کیسے سمجھ سکتے ہیں جب تک ہم اس بات کو پوری طرح سے نہ سمجھ لیں کہ وہ قرآن کے محور کے گرد گھومتی ہے۔۔۔۔۔۔،،

''قرون وسطیٰ میں (جب سائنس کے میدان میں صرف مسلمان ہی پیش پیش تھے—) یہ نقطہ نظر عام تھا کہ مذہب کی عقلی توجیہ نہ صرف سائنس کا مدار و محور ہے بلکہ مذہب کی قوت بھی ہے لہذا مذہب اور سائنس ناقابل تفریق تھے۔ یہی وجہ ہے کہ آج ہم ایک کو دوسرے کے بغیر سمجھ نہیں سکتے یہ حقیقت ہے کہ ہماری یہ تحقیق منصفانہ نہیں ہوگی جب تک کہ ہم اس کی بنیاد ''علم مثبت،، کی اپنی تعریف پر رکھنے کی بجائے خود ان لوگوں کی تعریف پر نہ رکھیں جن کی سائنس کی تاریخ ہم لکھنا چاہتے ہیں۔ اب جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں ان لوگوں کی نگاہ میں مذہب کی عقلی توجیہ نہ صرف علم مثبت تھا بلکہ

علم مثبت سے بھی بالاتر کوئی علم تھا ان لوگوں کے فکر کا مرکز (یعنی خدا کا عقیدہ) ہمارے مرکز فکر سے یکسر مختلف تھا،،۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مسلمان ہی سائنسی طریق تحقیق کے موجد تھے اور سائنسی علوم کی بنیاد بھی انہوں نے ہی رکھی تھی تو پھر اس کی وجہ کیا ہے کہ انہوں نے سائنس کے میدان میں نہ صرف اپنی قائدانہ حیثیت کو کھودیا بلکہ عیسائی دنیا کے ہم دوش بھی نہ رہے اور آخرکار سائنس ہی میں ان کے نقال اور مقلد بن گئے اور پھر اس کی وجہ کیا ہے کہ عیسائی دنیا نے خدا کے عقیدہ کو جو مسلمانوں کی قیادت۔ سائنس کے زمانہ میں سائنسی علوم کا مدار و محور تھا نہ صرف سائنسی علوم سے الگ کردیا بلکہ اسے سائنس کے منافی خیال کرنے لگے اور آج مسلمان بھی ان کی نقل اور تقلید میں ایسا ہی کر رہے ہیں ۔

اصل بات یہ ہے کہ کسی قوم کی علمی ترقیوں کا باعث اسکی پر امن اور آزادانہ جستجوئے صداقت ہے ۔ ہر قوم علم کے میدان میں صرف اسی وقت تک ترقی کر سکتی ہے جب تک وہ صداقت کی جستجو کے لئے یعنی اس صداقت کی جستجو کے لئے جسے وہ خود صداقت سمجھتی ہے آزاد ہو اور اس کی یہ آزادی امن و امان سے ہمکنار ہو۔ جونہی کہ اسکی یہ آزادی ختم ہو جاتی ہے یا خطرہ میں پڑ جاتی ہے اس کی جستجوئے صداقت اور تحقیق علمی کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں کیونکہ ایسی حالت میں یا تو وہ کسی دوسری قوم کی غلام بن جاتی ہے جس سے اس کی زندگی اس صداقت کی جستجو کے لئے وقف ہو جاتی ہے جسے یہ دوسری قوم صداقت سمجھتی ہے اور یا پھر وہ اپنی آزادی کھو دینے کی فکر میں مبتلا ہو جاتی ہے اور اس کی حفاظت کی تگ و دو میں لگ جاتی ہے ۔ غرناطہ اور بغداد کی تباہی نے مسلمانوں کی صدیوں کی علمی تحقیق و تجسس کی روایات کو ختم کردیا تھا اور اس کے بعد ان کو پھر پرامن آزادی کا ایسا طویل دور نصیب نہ ہوسکا جس سے وہ اس قابل ہوجاتے کہ ان روایات کو از سر نو اپنی پوری شان و شوکت کے ساتھ زندہ کرسکیں ۔

مغرب میں خدا اور سائنس کے افتراق کا
بنیادی سبب عیسائیت کی تعلیم ہے

یورپ میں سائنس اور عقیدۂ خدا کے الگ الگ ہوجانے کی بڑی اور بنیادی وجہ عیسائیت کی تعلیم ہے۔ جب سائنس مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل کر عیسائیوں

کے ھاتھوں میں آئی تو کچھ عرصہ کے لئے خدا کا عقیدہ بدستور سائنس کا مرکز بنا رہا لیکن چونکہ دین اور دنیا کا اتحاد سائنس کے دائرہ میں بلکہ انسانی زندگی کے کسی دائرہ میں بھی عیسائیت کی سرشت سے مطابقت نہیں رکھتا تھا اس لئے ایسا وقت آنا ضروری تھا جب عیسائی دنیا سائنس کو خدا کے عقیدہ سے اور خدا کے عقیدہ کو سائنس سے الگ کر دیتی۔ عیسائیت میں دین اور دنیا ایک دوسرے سے الگ تھلگ بلکہ ایک دوسرے کے منافی ھیں۔ جس طرح سے دینی سعادتیں ترک دنیا کے بغیر حاصل نہیں ھو سکتیں اسی طرح دنیوی کامیابیاں بھی مذھب کے ساتھ جمع نہیں ھوسکتیں۔ حضرت مسیح نے یہ فرما کر کہ ''جو کچھ قیصر کا ھے وہ قیصر کو اور جو کچھ خدا کا ھے وہ خدا کو دے دو،، نظری طور پر دین کو دنیا سے الگ کردیا تھا اور حضرت مسیح کی ساری عملی زندگی بھی دین اور دنیا کے اس افتراق کی آئینہ دار تھی۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ حضرت مسیح جو خدا کے سچے رسول تھے۔ ایک خاص مقصد کے لئے آئے تھے اور وہ یہ تھا کہ دین موسوی کے خاص خاص پہلوؤں پر زور دیں اور بنی اسرائیل کو ریاکاری سے جو ان کی فطرت ثانیہ بن گئی تھی نجات دلا کر اخلاص اور للہیت پر قائم کریں۔ اپنی پوری عملی زندگی میں دین اور دنیا کو جمع کرنا ان کا کام نہیں تھا کیونکہ یہ عظمت اپنے وقت پر خاتم النبین صلی اللہ علیہ وسلم کے حصہ میں آنے والی تھی۔ ریورینڈ مارٹن ڈی۔ آرکی (Rev. Martin D' Arcy) اپنی کتاب اشراکیت اور عیسائیت (Communism and Christianity) میں سچ کہتا ھے :—

> ''لیکن ھم اس بات کو جتنی دفعہ بار بار کہیں کم ھے کہ عیسائیت اس لئے وجود میں نہیں آئی تھی کہ کسی قوم یا کسی اعلیٰ قوم کو دنیوی فارغ البالی کا راستہ بتائے۔ یہی بنی اسرائیل کی غلطی تھی اور جب لوگوں نے چاھا کہ حضرت مسیح کو بادشاہ بنادیں تو وہ ان سے بھاگ کر پہاڑ پر چڑھ گئے،،

عیسائیت میں دین اور دنیا کی علیحدگی ایک اساسی عقیدہ ھے

عیسائیت کی تعلیم یہ ھے کہ انسان اگلی دنیا کی راحتیں اس دنیا کی راحتوں کو ترک کئے بغیر حاصل نہیں کرسکتا۔ مذھب اور سائنس کا آپس میں کوئی تعلق نہیں کیونکہ مذھب انسان کی دنیوی زندگی سے کوئی سروکار نہیں رکھتا اس کا مقصد انسان کی آخروی زندگی کو بہتر بنانا ھے۔ اس کے

برعکس علم کائنات اور سائنس اس دنیا کو بہتر بنانے کے لئے کام آتے ہیں۔ مذہب غیر عقلی اعتقادات کا ایک مجموعہ ہے اور ایک ایسی دنیا کے متعلق رائے زنی کرتا ہے جو ماورائے حواس ہے لیکن سائنس کے نتائج عقل اور مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہیں۔ لہذا اگر ہم خدا کے عقیدہ کو اپنی علمی بحثوں میں جگہ دیں گے تو ہماری علمی بحثیں عقلیت کے معیار سے گر جائیں گی اور مذہب کے دائرہ میں جو تعصب اور نامعقولیت اور عقل اور علم کی محکومی پر زور دیتا ہے داخل ہو جائیں گی۔ دیکھ لیجئے کہ یہ نقطہ نظر اسلام کے نقطہ نظر سے جو کائنات پر غور و فکر کرنے اور اپنے قوائے دید و شنید اور فہم و فراست کو کام میں لانے پر زور دیتا ہے کسقدر مختلف ہے۔ ابھی ہم نے دیکھا ہے کہ عیسائیت کے برعکس اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ مظاہر قدرت خدا کی ہستی اور صفات کی نشانیاں ہیں۔ خوب غور سے ان کا مشاہدہ اور مطالعہ کرو۔ جو لوگ آنکھوں سے دیکھتے نہیں، کانوں سے سنتے نہیں اور دل سے سوچتے نہیں، ان سے باز پرس کی جائے گی اور ان کی سزا دوزخ ہے۔

کلیسا کی سائنس دشمنی اور عیسائیت کی مذہبی عدالتوں کے مظالم

عیسائیت میں اعتقاد، مشاہدہ اور مطالعہ قدرت سے بے تعلق ہے بلکہ اس کا مخالف ہے اور اسلام میں اعتقاد، مشاہدہ اور مطالعہ قدرت کے بغیر ممکن نہیں۔ عیسائیت کی اسی تعلیم کا نتیجہ ہے کہ کلیسا نے سائنسی فکر کو جب بھی وہ ابھرنے لگا بزور تمام دبا دینے کی کوشش کی۔ عیسائیوں کی مذہبی عدالتوں نے سائنسدانوں پر ایسے ظلم ڈھائے کہ یہ بات مسلم ہوگئی کہ سائنس اور مذہب ایک دوسرے کے ساتھ نہیں چل سکتے اور سائنس کو اگر ترقی کرنا ہے تو اسے ہر حالت میں مذہب سے الگ رہنا چاہئے۔ سائنسدانوں کے دلوں میں یہ خوف راسخ ہوگیا کہ اگر انہوں نے خدا کو سائنس سے اور سائنس کو خدا سے جوڑنے کی کوشش کی تو وہ پھر مذہبی اداروں اور عدالتوں کے محاسبہ کی زد میں آجائینگے اور وہ اور ان کی سائنس دونوں ختم ہو جائیں گے۔ اس کے ساتھ ہی یورپ میں پے در پے ایسے واقعات رونما ہوئے جنہوں نے خدا اور سائنس کے افتراق کو جسے عیسائیت نے جنم دیا تھا اور محکم کردیا۔ کلیسا اور ریاست کے جھگڑوں نے اتنا طول کھینچا اور اتنی شدت اختیار کی کہ بالآخر دونوں کو ایک دوسرے سے الگ ہونا پڑا اور عیسائیت کی تعلیم کے عین مطابق یہ فیصلہ کردیا گیا کہ مذہب کا سیاست سے کوئی علاقہ

نہیں لیکن جب مذہب ایک دفعہ سیاست سے الگ کردیا جائے تو پھر یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ فرد یا جماعت کی زندگی کے کسی اہم شعبہ پر بھی اپنی گرفت قائم رکھ سکے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف فرد اور جماعت کی سیاسی زندگی مذہب سے الگ ہوگئی بلکہ ان کی قانونی، سماجی، اقتصادی، فوجی اور تعلیمی اور علمی زندگی کو بھی مذہب سے کوئی تعلق نہ رہا۔ کیسے ممکن تھا کہ مذہب جو ریاست کے کاروبار سے الگ کر دیا گیا تھا پھر اس کاروبار میں اسکول اور کالج اور یونیورسٹی کے چور دروازوں سے داخل کرلیا جاتا۔ سائنس اور علم سے خدا کے عقیدہ کا اخراج جو اس طرح سے عمل میں آیا اگرچہ عیسائیت کے مزاج کا ایک تقاضا تھا جو بالآخر ایک سیاسی حادثہ کے نتیجہ کے طور پر رونما ہوا تھا۔ تاہم کچھ عرصہ کے بعد یہ سمجھ لیا گیا کہ یہ خود سائنس اور علم ہی کا ایک تقاضا ہے۔

انیسویں صدی کی طبعیات کی غلط فہمی

اس غلط فہمی کے ظہور کے لئے عیسائیت کی تعلیم اور کلیسا اور ریاست کی علیحدگی نے حالات پہلے ہی سازگار کر رکھے تھے لیکن جن خاص اسباب نے اسے جنم دیا ان میں سے ایک موثر سبب انیسویں صدی کے ماہرین طبعیات کا مادی نظریہ تھا جس کے مطابق یہ سمجھا جاتا تھا کہ مادہ کائنات کی آخری حقیقت ہے اور کائنات ایک مادی مشین ہے جو اپنے قوانین سے خود بخود عمل کرتی ہے اور جس کے عمل میں خدا کا کوئی دخل نہیں۔ لہذا اس صدی میں یہ خیال اور راسخ ہوگیا کہ درحقیقت سائنس کا خدا یا مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔

ڈارونزم کا زہر اور اسکی عالمگیر خریداری

لیکن جس شخص نے خدا اور مذہب کے خلاف عیسائیت کی علمی دنیا کے تعصب کو آخرکار ایک علمی اور عقلی نظریہ کا مقام اور ایک سائنسی حقیقت کا درجہ دیا وہ ایک ماہر حیاتیات چارلس ڈارون تھا جس نے سبب ارتقا کا ایک نظریہ پیش کیا ہے۔ ڈارون نے انیسویں صدی کی علمی اور عقلی فضا میں پرورش پائی تھی اور وہ بحیثیت ایک سائنسدان کے اس دور کی جامد اور متحجر میکانیت اور مادیت کی پیداوار تھا جس میں عیسائیت کے خلاف سائنسدانوں کا رد عمل اپنی پوری شدت پر تھا۔ لہذا اس نے نوع انسانی کے ظہور کا سبب یہ بتایا کہ کائنات میں ایسی قوتیں کام کر رہی ہیں جن کا کوئی مقصد یا مدعا نہیں

اور جس کو اپنے عمل کے نتائج اور عواقب سے کوئی دلچسپی نہیں ۔ ان قوتوں کو اس نے کشمکش حیات، قدرتی انتخاب، اور بقائے اصلح کے دلفریب نام دئے ۔ اس کے نتائج میں سے ایک یہ ہے کہ یہ محض اتفاق ہے کہ انسان عقل و خرد، ہوش و تمیز اور ضمیر اور تخیل ایسی خصوصیات کا مالک بن گیا ہے اور ان کی وجہ سے مذھب اور اخلاق اور سیاست اور تعلیم اور قانون اور جستجوئے علم و فن ایسے مشاغل میں مصروف ہوسکتا ہے ۔ آج جو انسان ہے بالکل ممکن تھا کہ وہ انسان نہ ہوتا بلکہ گندی نالیوں میں رینگنے والا ایک کریہہ المنظر جاندار ہوتا ۔ اگرچہ یہ نظریہ بالخصوص حیاتیاتی ارتقا کے اسباب سے تعلق رکھتا تھا تاہم اس کے نتائج تمام مادی، حیاتیاتی اور انسانی علوم پر بھی اثر انداز ہوتے تھے ۔ ڈارون نے کہا تھا کہ میرا نظریہ بالقوہ ایک پورا فلسفہ کائنات ہے اور اس کا یہ کہنا صحیح تھا ۔ ڈارون کا نظریہ ہر چیز کی تشریح اس طرح سے کرسکتا ہے کہ اگر کوئی روحانی یا آسمانی قوتیں اس کائنات میں کارفرما ھیں تو پھر بھی کائنات کے حقائق کی تشریح کیلئے ان کے ذکر کی کبھی ضرورت پیش نہیں آتی ۔ لہذا یہ نظریہ انیسویں صدی کی ذہنی اور علمی فضا کے ساتھ جو مادیت پسندی اور مذھب دشمنی سے معمور تھی خوب ھی مطابقت رکھتا تھا ۔ کوئی تعجب نہیں کہ اسے ڈارون کے عہد کی علمی دنیا نے بالعموم قبول کرلیا اور یہ اس کے بعد سے لیکر آج تک بھی تمام سائنسی علوم کی ترقیوں کی نوعیت پر گہرے اثرات پیدا کرتا چلا آرہا ہے ۔ یہ اسی نظریہ کی نحوست کا اثر ہے کہ آج یہ سمجھا جا رہا ہے کہ ہر مظہر قدرت جو طبعیاتی یا حیاتیاتی یا انسانی دنیا سے تعلق رکھتا ہے عمل ارتقا کا ایک اتفاقی نتیجہ ہے ۔ اور ہم اس کے ماضی کے قریبی حالات اور واقعات سے اس کی مکمل اور معقول تشریح کر سکتے ھیں ۔

کور چشمی کی ایک بین مثال

ڈارون ایک پکا عیسائی تھا۔ اس کے باوجود اسے عمل ارتقا کے اندر جو خالق کائنات کی رب العلمینی کا ایک شاندار اور یقین افروز مظہر ہے خدا کیوں نظر نہیں آیا اور کیوں اسکی بجائے بے شعور اور بے مقصد مادی اور میکانکی قوتیں کام کرتی ہوئی نظر آئیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دل خدا کے عقیدہ کے خلاف ایک علمی قسم کے تعصب سے معمور تھا اور یہ تعصب اس اورپائی نظریہؑ علم کی پیداوار تھا جو یورپ کے مخصوص حالات اور واقعات اور خود تعلیم عیسائیت کے زیر اثر فروغ پا کر انیسویں صدی میں عام ہوچکا تھا کہ خد

کے عقیدہ کو سائنس سے کوئی تعلق نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ڈارون کے زمانہ میں عیسائی دنیا کے سائنسدان اس پر ٹوٹ پڑے اور انہوں نے اسے ایک نعمت عظمیٰ سمجھ کر قبول کرلیا ۔ یہ کتنا بڑا جھوٹ ہے اور کتنی بڑی کور چشمی ہے جسے سائنس کے نام پر پیش کیا جا رہا ہے کہ اس کائنات میں عمل ارتقا سے انسان جیسی ایک محیر العقول ہستی کا ظہور محض اتفاق ہے اور کسی خالق کائنات رب کی ربوبیت کی کارفرمائی نہیں ۔ سچ ہے کہ جب دل اندھے ہوں تو محض آنکھوں کے دیکھنے سے کائنات کا علم حاصل نہیں ہوسکتا ۔

فانہا لاتعمی الابصار ولا کن تعمی القلوب التی فی الصدور

(ترجمہ) بیشک آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں لیکن دل جو سینوں میں ہیں اندھے ہوجاتے ہیں ۔

خدا کے عقیدہ کے خلاف عیسائی مغرب کے سائنسدانوں کا علمی تعصب لا علاج ہے

وہ علمی اسباب جنہوں نے یورپ میں سائنسی لادینیت کے نامعقول عقیدہ کو ایک علمی تصور کا مقام دیا تھا، قریباً ختم ہوچکے ہیں ۔ مثلاً اب بعض چوٹی کے ماہرین طبعیات نے انیسویں صدی کی طبعیات کو رد کرکے یہ بتایا ہے کہ حقیقت کائنات مادہ نہیں، بلکہ شعور ہے اور ڈارون کے نظریہٗ ارتقا کو برگساں (Bergson) اور ڈریش (Driesch) ایسے نامور ماہرین حیاتیات نے محل نظر ٹھرا کر اس کے بالمقابل نہایت ہی معقول اور مدلل نظریات پیش کئے ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ ارتقا کا باعث کوئی باشعور قوت ہے جو اپنے مقاصد کے لئے کائنات میں عمل پیرا ہے ۔ تاہم خدا کے عقیدہ کے علمی مقام کے خلاف جس تعصب کا بیج گزشتہ صدیوں میں یورپ میں بویا گیا تھا اس کی بیخ کنی ابھی تک نہیں ہوسکی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جڑیں بہت گہری ہیں اور وہ عیسائیت کی سرشت میں ہیں جسکا کائناتی نقطہ نظر اہل یورپ کی زندگی میں سمویا ہوا ہے لہذا اہل یورپ کا اس سے نجات پانا بہت مشکل ہے اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ شعور کو حقیقت کائنات کہنے والے مغربی ماہرین طبعیات اور ماہرین حیاتیات بھی اس کو خالق کائنات خدا کہنے سے گریز کرتے ہیں ۔

سائنس اور خدا کے افتراق کے مہلک نتائج

عیسائی مغرب کا خدا کے عقیدہ کو سائنس سے خارج کر دینا عالم انسانیت کا ایک نہایت ہی المناک حادثہ ہے جو بظاہر نہایت ہی خاموش اور پرامن اور بے ضرر تھا لیکن نوع انسانی کی بے شمار قدیم و جدید مصیبتیں اور بدبختیاں اور بربادیاں اور تباہیاں ایسی ہیں کہ اگر ان کے اسباب کا تجزیہ کیا جائے تو ان کا آخری اور بنیادی سبب یہی حادثہ نکلتا ہے۔ اسی کی وجہ سے نوع انسانی ٹکڑوں میں بٹ گئی ہے اور ہر ٹکڑے نے اپنا نسلی، یا لسانی، یا ثقافتی یا جغرافیائی بت پوجنے کے لئے کھڑا کرلیا ہے۔ اسی کی وجہ سے قوموں کی زندگی باہمی رقابتوں اور مسابقتوں کا اکھاڑہ بنی ہوئی ہے۔ اسی کی وجہ سے استعمار پرستی اور شہنشاہیت اور ان کی ملحقہ برائیاں انسانوں پر مسلط ہوتی رہی ہیں، اسی کی وجہ سے انسانیت دو ہولناک عالمگیر جنگوں کی تباہ کاریوں کا سامنا کر چکی ہے اور تیسری عالمگیر جنگ کے خطرہ سے دو چار ہے۔ اسی کی وجہ سے اشتراکیت کا خوفناک فتنہ کھڑا ہوا ہے۔ اسی کی وجہ سے دنیا بھر میں جنسی بے راہ روی اور اخلاقی گراوٹ اور نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کی جرم پسندی اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہے اسی کی وجہ سے دنیا بھر کے ملکوں میں خودکشی کرنے والوں اور دماغی ہسپتالوں میں داخل ہونے والوں کی تعداد روز افزوں ترقی پر ہے۔ اسی نے علم کی تقدیس کو ختم کرکے اسے محض مادی منفعت طلبی کا ایک آلہ بنادیا ہے۔ اسی کی وجہ سے طالب علموں کے دلوں سے پروفیسروں اور استادوں کا احترام رخصت ہوگیا ہے اور تعلیمی اداروں کے ضبط اور نظم کا سلسلہ ٹوٹ کر رہ گیا ہے۔ اسی کی وجہ سے مادی اور حیاتیاتی سائنسوں کی ترقی کی رفتار متواتر سست ہوتی گئی ہے اور نفسیاتی اور انسانی سائنسوں کی ترقی مدت سے رکی ہوئی پڑی ہے۔ اور اسی کی وجہ سے مذاہب کے درمیان کی خلیجیں سمٹنے کی بجائے اور وسیع ہوتی جا رہی ہیں۔

مسلمانوں کی افسوسناک غلطی:
عیسائی مغرب کے سائنسدانوں کی کورانہ تقلید اور اسلامی فلسفۂ علم کی ناقدردانی

یورپ کی علمی دنیا عیسائیت کے نقائص کی وجہ سے خدا کے عقیدہ کے خلاف علمی تعصب کی جس بدبختی کا شکار ہوئی ہے وہ مسلمانوں کے حصہ میں نہ آسکتی تھی کیونکہ اسلام ان نقائص سے پاک ہے لیکن ہم نے اسلام

کی تعلیمات کو اور اپنے آبائے اولیں کی روایات کو بھلا کر اور یورپ کی کورانہ تقلید کو اپنا کر اس سے حصہ لیا ہے۔

اے بعشق دیگراں دل باختہ　　آبروئے خویش را نشناختہ
اقبال

اسلام کی رو سے خدا کا عقیدہ سائنس کی کلید اور بنیاد ہے

اسلام میں خدا کے عقیدہ کا کوئی اختلاف سائنس سے نہیں بلکہ اسلام کی رو سے خدا کا عقیدہ سائنس کی کلید ہے جس کے بغیر سائنس پوری طرح سائنس نہیں بن سکتی اور اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتی۔ اسلام انسان اور کائنات کا علم ہے۔ خدا کا عقیدہ جو اسلام کی روح ہے کائنات کی روح بھی ہے۔

اللہ نور السموت والارض　　خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے

اور جس طرح سے وہ کائنات کی روح ہے اسی طرح سے وہ علم کائنات یا سائنس کی روح بھی ہے اور کائنات میں کائنات کے تینوں طبقے مادہ (matter) جاندار (life) اور نفس انسانی (mind) شامل ہیں۔ خدا وہ قانون قوانین ہے جو مادہ، جاندار اور انسان تینوں پر حاوی ہے اور جس کے سامنے تینوں سر تسلیم خم کئے ہوئے ہیں کوئی خوشی سے اور کوئی بادل ناخواستہ۔ مادہ اور جاندار اور مومنین کی جماعت تو اس قانون پر اپنی رضا و رغبت سے عمل کرتے ہیں لیکن منکرین خدا اس قانون پر بجبر و اکراہ عمل پیرا ہیں کیونکہ جب وہ سچے خدا کو خدا نہیں مانتے تو انہیں مجبوراً کسی جھوٹے خدا کو خدا ماننا پڑتا ہے اور پھر اس جھوٹے خدا سے مایوس ہوکر اور دکھ اور نقصان اٹھا کر وہ زود یا بدیر سچے خدا کی طرف گھسٹتے ہوئے آتے ہیں۔ جو لوگ دین اسلام سے جس کی روح خدا کا عقیدہ ہے انحراف کرنا چاہتے ہیں خدا ان کو تنبیہ کرتا ہے کہ مایوسی اور دکھ اور نقصان اٹھانے کے بغیر تم ایسا نہیں کرسکو گے اور پھر بھی آخرکار اسی کی طرف ہانکے جاؤگے۔ کیونکہ اسلام کی روح تو وہ قانون ہے جس پر عمل کرنے کے لئے کائنات کی ہر چیز طوعاً و کرہاً مجبور ہے۔ پھر اس انحراف سے تمہیں فائدہ کیا ہے۔

افغیر دین اللہ یبغون ولہ اسلم　　(ترجمہ) کیا وہ خدا کے دین کو

من فی السموت و الارض طوعاً وکرھاً والیه یرجعون

(جو سچے خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کی دعوت دیتا ہے) چھوڑ کر کسی اور دین کو اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ سچے خدا کے سامنے آسمانوں اور زمین کی ہر چیز سر تسلیم جھکائے ہوئے ہے خوشی سے یا بادل ناخواستہ اور (آخرکار) وہ (بھی جو بادل ناخواستہ اس کے سامنے جھکے ہوئے ہیں بخوشی) اس کی طرف لوٹ آئیں گے (پھر اب تمہیں اس انحراف سے کیا حاصل ہے)

اس دور کے مسلمان سائنسدانوں اور فلسفیوں کا غلط نقطہ نظر

آج اگر ہم اپنے کسی مسلمان بھائی سے جو کہیں سائنس یا فلسفہ کے پروفیسر ہوں یہ کہیں کہ آپ مادی، حیاتیاتی اور نفسیاتی سائنسوں میں ایسے نظریات کی تعلیم دے رہے ہیں یا ایسے نظریات کی بناء پر علمی تحقیقات کرا رہے ہیں جو عقلی اور علمی لحاظ سے خدا کے عقیدہ کے ساتھ متصادم ہوتے ہیں یا اس کو نظر انداز کرتے ہیں تو ان کا جواب یہ ہوتا ہے ''صاحب میں بھی آپ کی طرح مسلمان ہوں۔ لیکن سائنس اور فلسفہ مذہب سے الگ چیزیں ہیں۔ ان کو خدا کے عقیدہ سے اور خدا کے عقیدہ کو ان سے الگ رہنا چاہئے۔ یہاں تک کہ سائنس اور فلسفہ بالآخر ان کو ثابت کردیں۔ سائنس مشاھدات کے بے لاگ نتائج پر اور فلسفہ غیر جانبدارانہ استدلال پر مبنی ہے۔ پہلے سے طے کیا ہوا اعتقاد ایک تعصب ہے جو علم کو رنگدار اور اس کی صحت اور صفائی کو داغدار کردیتا ہے۔ اگر ہم سائنس یا فلسفہ کی تحقیقات میں کسی عقیدہ سے آغاز کریں گے تو نہ ہماری سائنس سائنس رہے گی اور نہ ہمارا فلسفہ فلسفہ رہے گا۔ پھر یہ دونوں چیزیں مذہب ہی بن کر رہ جائیں گی۔ سائنس علت اور معلول کے پورے سلسلہ کو معلوم کرنا چاہتی ہے لیکن اگر آپ خدا کے عقیدہ کو سائینس کی بنیاد بنادیں گے تو پھر چونکہ خدا ہر معلول کی علت ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے ہر معلول کی علت کو پہلے ہی سے معلوم کرلیا ہے لہذا آپ کو سائنسی تحقیق کی ضرورت ہی نہیں رہے گی۔''

حقیقت وجود اور حقیقت علم کے
کسی عقیدہ کے پس منظر کے
بغیر سائنس ناممکن ہے

لیکن یہ جواب از سر تا پا غلط ہے اور کئی مغالطوں سے پر ہے۔ پہلا مغالطہ تو اس میں یہ ہے کہ سائنس یا فلسفہ کی کوئی ایسی صورت بھی ہوسکتی ہے جو کسی عقیدہ پر مبنی نہ ہو بلکہ عقیدہ کے لحاظ سے غیر جانبدار ہو۔ اوپر میں نے یہ عرض کیا تھا کہ سائنس کسی فلسفیانہ پس منظر کی محتاج ہے اور ہمیشہ حقیقت کائنات اور حقیقت علم کے متعلق کسی اعتقاد کے گہوارہ میں پرورش پاتی ہے۔ کیا اس بات کے ثبوت کے طور پر یہ بات کافی نہیں کہ روس کی سائنس سرمایہ دار ممالک کی سائنس سے اور سرمایہ دار عیسائی ممالک کی سائنس روس کی سائنس سے مختلف ہے اور مختلف رکھی جاتی ہے، دونوں میں سے ہر فریق دوسرے کی سائنس کو غلط قرار دیتا ہے۔ ان کے مختلف ہونے کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے کہ دونوں کے پس منظر کے نظریات، جن کے زیر اثر ان کی نشو و نما ہوئی ہے، الگ الگ ہیں۔ دونوں فریق ایک ہی طرح کے مشاہدات سے مختلف نتائج اخذ کرتے ہیں جو ان کے نظریات کے مطابق ہوتے ہیں کیونکہ کوئی فریق اپنی انسانی فطرت کے بے پناہ قوانین کی وجہ سے اپنے نظریہ کے دائرہ سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا۔ روس کی سائنس علی الاعلان اس عقیدہ سے آغاز کرتی ہے اور آخر تک اس پر قائم رہتی ہے کہ

> ''حقیقت کائنات مادی ہے اور اس قسم کی ہے کہ سائنسی حقائق سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ لہذا اگر ہم دونوں کے اس تعلق کو مانیں گے اور اپنی سائنسی تحقیق کو اس کی روشنی میں انجام دیں گے تو ہمارے سائنسی نتائج درست ہوں گے اور اگر ہم اس تعلق کو نہ مانیں گے اور اپنی سائنسی تحقیق کو حقیقت کے مادی تصور کی روشنی میں انجام نہ دیں گے تو ہمارے سائنسی نتائج غلط ہوکر رہ جائیں گے،،۔

یہ عقیدہ ایک مذہب کا جزو ہے اور کوئی سائنسی حقیقت نہیں، کیونکہ سائنسی مشاہدہ یا تجربہ سے ثابت شدہ نہیں اس مذہب کو روس والے جدلی مادیات (Dialectical materialism) کا نام دیتے ہیں۔ سرمایہ دار عیسائی ملکوں کی سائنس اس بات کا اعتراف نہیں کرتی کہ وہ کسی عقیدہ سے آغاز کرتی ہے یا کسی عقیدہ پر مبنی ہے لیکن دراصل اسکا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ

''حقیقت کائنات مادی ہو یا روحانی یا کچھ اور وہ اس قسم کی ہے کہ سائنسی حقائق سے اسکا کوئی تعلق نہیں سوائے اس کے جو کسی وقت خود سائنس ہی ثابت کردے لہذا اگر ہم دونوں کی اس موجودہ بے تعلقی کو مانیں گے اور اپنی سائنسی تحقیق کو اس کی روشنی میں انجام دیں گے تو ہمارے سائنسی نتائج درست ہوں گے اور اگر ہم دونوں کی اس بے تعلقی کو نہ مانیں گے اور اپنی سائنسی تحقیق کو حقیقت کے کسی تصور کی روشنی میں انجام دیں گے تو ہمارے سائنسی نتائج غلط ہوکر رہ جائیں گے،،۔

یہ عقیدہ بھی ایک مذہب کا جزو ہے اور کوئی سائنسی حقیقت نہیں جو کسی تجربہ یا مشاہدہ سے ثابت ہوتی ہو۔ زمانۂ حال کے مفکرین نے اس مذہب کو سائنٹزم (Scientism) کا نام دے کر دوسرے مذاہب سے ممیز کیا ہے۔

مذہب سائنٹزم کا تضاد

مذہب سائنٹزم (Scientism) کا تضاد جو اسے معقولیت کے پایہ سے گرا دیتا ہے یہ ہے کہ اس کا پیرو یہ سمجھتا ہے کہ وہ اپنی سائنس کی مدد سے کسی وقت حقیقت کائنات کی پردہ کشائی کرے گا۔ حالانکہ اس کی سائنس خود حقیقت کائنات کے ایک تصور پر مبنی ہے۔ اور جب تک وہ سائنٹزم کا معتقد ہے اس کے دائرہ سے باہر نہیں جا سکتی اور وہ حقیقت کائنات کا تصور خود سائنٹزم ہے۔ کسی تصور حقیقت کی ضرورت ایک انسان کے لئے اسقدر فوری اور شدید اور ناگزیر ہے کہ کوئی سائنسداں ایک لمحہ کے لئے بھی اسے ملتوی نہیں کرسکتا چہ جائیکہ اسے اپنے سائنسی نتائج کی متوقع پختگی تک برسوں کے لئے اٹھا رکھے۔ انسان اپنے تصور حقیقت کا براہ راست مشاہدہ یا احساس کرتا ہے اسکو ثابت نہیں کرتا۔ اس کی علمی تحقیق اس کے تصور حقیقت کو دریافت نہیں کرتی بلکہ اس کا تصور حقیقت اس کی علمی تحقیق کی راہ نمائی کرتا ہے۔

اسلام کی رو سے سائنس کا بنیادی عقیدہ یہ ہے :-

''حقیقت کائنات روحانی ہے اور وہ اس قسم کی ہے کہ سائنسی حقائق سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ لہذا اگر ہم دونوں کے اس تعلق کو مانیں گے اور اپنی سائنسی تحقیق کو اس کی روشنی

میں انجام دیں گے تو ہمارے سائنسی نتائج درست ہوں گے اور اگر ہم اس تعلق کو نہ مانیں گے اور اپنی سائنسی تحقیق کو حقیقت کے روحانی تصور کی روشنی میں انجام نہ دیں گے تو ہمارے سائنسی نتائج غلط ہوکر رہ جائیں گے۔،،

یہی وہ فلسفۂ سائنس ہے جس کی روشنی میں عہد قدیم کے مسلمانوں نے سائنسی طریق تحقیق ایجاد کیا تھا اور سائنسی علوم کی بنیاد رکھی تھی۔

سائنس کے اسلامی اور اشتراکی فلسفوں میں فرق

ظاہر ہے کہ اسلامی فلسفۂ سائنس اور اشتراکی فلسفۂ سائنس میں صرف یہی ایک فرق ہے کہ اشتراکی فلسفۂ سائنس میں حقیقت کائنات مادی ہے اور اسلامی فلسفۂ سائنس میں حقیقت کائنات روحانی ہے ورنہ دونوں ایک ہیں۔ دونوں بیانگ دہل اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ ان کی سائنس ایک عقیدہ پر مبنی ہے۔ جب دنیا بھر میں سائنسدان اپنی تحقیقات کی بنیاد کسی عقیدہ پر رکھتے ہیں اور کسی عقیدہ سے آغاز کرنے کے بغیر کسی سائنس داں کا چارۂ کار نہیں تو پھر کیا مسلمانوں کے لئے ہی یہ جرم ہے کہ وہ سائنس کی بنیاد کسی عقیدہ پر رکھیں۔ کیا اس کو جرم قرار دینے والے خود بھی اس جرم کے مرتکب نہیں۔

ع این گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

سائنس کی صحیح اعتقادی بنیاد سائنس کی درستی اور ترقی کے لئے ناگزیر ہے

جب ہم مجبور ہیں کہ سائنسی تحقیق کی بنیاد کسی نہ کسی عقیدہ پر رکھیں تو کیا ضروری نہیں کہ وہ عقیدہ درست ہو اور درست تصور حقیقت پر مبنی ہو تا کہ ہمارے سائنسی نتائج غلط نہ ہوں۔ کیا مسلمان کا یہ تصور کہ خدا ہی اس کائنات کی سچی حقیقت ہے تمام ممکن تصورات حقیقت میں صرف ایک ہی تصور حقیقت نہیں جو صحیح اور سچا ہے۔ تو پھر اگر اشتراکی اور عیسائی سائنسدان اپنے اپنے باطل تصورات حقیقت پر اپنی اپنی سائنس کی بنیاد رکھ سکتے ہیں اور یہ دعوی کرسکتے ہیں کہ صرف ان ہی کی سائنس صحیح ہے تو مسلمان اپنے صحیح اور سچے تصور حقیقت پر سائنس کی بنیاد کیوں نہیں رکھ سکتا اور پھر اس کے بعد کیوں یہ دعوی نہیں کر سکتا کہ صرف اسی کی سائنس صحیح ہے۔

سائنس اور فلسفہ کسی خدا کو ثابت نہیں کرتے بلکہ بلا ثبوت کسی خدا کو مان کر آگے چلتے ھیں

دوسرا مغالطہ اس میں یہ ھے کہ سائنس اور فلسفہ خدا کو ثابت کرسکتے ھیں اور کسی وقت خدا کو ثابت کرسکیں گے۔ اسی مغالطہ میں یہ بات بھی شامل ھے کہ سائنس کی بنیاد مشاھدات کے بے لاگ نتائج پر اور فلسفہ کی بنیاد غیر جانبدرانہ استدلال پر رکھی جاتی ھے حالانکہ سائنس اور فلسفہ خود اپنے وجود کے لئے کسی جھوٹے یا سچے خدا یعنی حقیقت کائنات کے کسی غلط یا صحیح تصور کے محتاج ھیں۔ وہ کسی نہ کسی خدا کو پہلے مان کر آگے چلتے ھیں لہذا وہ خدا کو کیسے ثابت کرسکتے ھیں۔ اگر وہ کسی خدا کو ثابت کرسکتے ھیں تو وہ وھی خدا ھوتا ھے جسکو وہ پہلے مان لیتے ھیں اور اگر وہ سچے خدا کے تصور پر مبنی نہ ھوں تو سچے خدا کو ثابت نہیں کرسکتے۔ اوپر یہ عرض کیا گیا تھا کہ انسانی فطرت کے قوانین کی وجہ سے (جن کے سامنے ایک سائنسداں بھی سر تسلیم خم کرنے پر مجبور ھے) سائنس ھمیشہ کسی تصور حقیقت کے ماتحت وجود میں آتی ھے۔ کوئی نہ کوئی تصور حقیقت انسان کا نصب العین ھوتا ھے جو اس کی پوری عملی زندگی پر حکمران ھوتا ھے اور انسان کی عملی زندگی سے اس کی سائنسی سرگرمیاں الگ نہیں ھوسکتیں۔ اور اس کے مشاھدات کے سائنسی نتائج بے لاگ نہیں ھوتے بلکہ اس کے نصب العین کے رنگ میں رنگے ھوئے ھوتے ھیں۔ اسی طرح سے فلسفی کی فلسفیانہ سرگرمیاں بھی اس کی عملی زندگی سے جدا نہیں کی جا سکتیں۔ فلسفی بھی کسی نہ کسی تصور حقیقت سے آغاز کرتا ھے جس کو وہ بلا ثبوت پہلے ھی مان چکا ھوتا ھے اور پھر اپنے استدلال کا سارا زور یہ ظاھر کرنے کے لئے صرف کرتا ھے کہ حقائق عالم اس تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت رکھتے ھیں تا کہ اس کا مخاطب بھی اس کی معقولیت کا احساس کرلے۔ ھم سمجھتے ھیں کہ وہ کسی تصور حقیقت کو غیر جانبدارانہ استدلال سے ثابت کر رھا ھے۔ حالانکہ یہ بات نہیں ھوتی۔ وہ پہلے ھی بلا ثبوت کسی تصور حقیقت کا قائل ھوچکا ھوتا ھے۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ تصور حقیقت حسن کا ایک تصور ھوتا ھے اور حسن کو محسوس کیا جاسکتا ھے، دیکھا جاسکتا ھے، لیکن ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ نہ اپنے لئے اور نہ دوسروں کے لئے۔ پہلے سے طے کئے ھوئے اعتقاد کے بغیر سائنس اور فلسفہ دونوں ممکن نہیں ھوتے۔ اقبال نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ھے:

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا
حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات

زندگی سرمایہ‌دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست

اعتقاد کی حقیقت یہ ہے کہ وہ کسی تصور کے اوصاف حسن اور صداقت اور خیر کا ایک احساس ہوتا ہے اور ان اوصاف کی آرزو اس میں شامل ہوتی ہے۔ اقبال اعتقاد ہی کو کبھی عشق اور کبھی آرزو اور کبھی تمنا کہتا ہے اور اسے سرمایۂ زندگی یا سرمایۂ حیات قرار دیتا ہے۔ آرزو زندگی یا حیات کا خاصہ ہے۔

عقیدہ توحید کے مضمرات کا انکار

تیسرا مغالطہ اس میں یہ ہے کہ آپ اسلام کے بنیادی معتقدات کے ساتھ جیسا برتاؤ بھی چاہیں کریں، جب چاہیں انہیں چھوڑ دیں یا معطل اور خارج از عمل کردیں اور جب چاہیں انہیں اختیار کرلیں موثر بنادیں اور عمل میں لے آئیں۔ ایک کوٹ یا سوئٹر کی طرح جب چاہیں انہیں پہن لیں اور جب چاہیں مصلحت یا موسم یا نزاکت طبع کے تقاضا سے اتار کر رکھ دیں۔ آپ ویسے کے ویسے ہی مسلمان رہیں گے یہ خیال درست نہیں۔ ہمارے بعض سائنسدانوں کا خیال یہ ہے کہ سائنسی تحقیق نماز کی طرح کی کوئی چیز نہیں کہ اس میں خدا کے عقیدہ کو پیش پیش رکھا جائے یا خدا کے عقیدہ کے مضمرات کی روشنی میں جاری رکھا جائے۔ لیکن ہم یہ بات فراموش کردیتے ہیں کہ سائنسی تحقیق مظاہر قدرت کے مشاہدہ اور مطالعہ ہی کا دوسرا نام ہے۔ تعجب ہے کہ ہمارا خدا تو یہ کہے کہ مظاہر قدرت خدا کی ہستی اور صفات کی نشانیاں ہیں اور ان کا مشاہدہ اور مطالعہ اسی نقطۂ نظر سے کرو اور ہم صاف کہہ دیں کہ ''نہیں تو یہ کیسے ہوسکتا ہے۔ خدا کی صفات کا مظاہر قدرت سے کیا تعلق،، ؟ اور پھر بھی ہمارے اعتقاد یا ایمان میں کوئی فرق نہ آئے یہاں تک کہ ہمیں توبہ کرنے کی بھی کوئی ضرورت نہ ہو۔ یہ ایمان بھی بی‌بی تمیز کے وضوئے محکم کی طرح ہے جو کسی حالت میں بھی ٹوٹ نہیں سکتا تھا۔ مسلمان

کو تو یہ حکم ہے کہ وہ خدا کے عقیدہ کو اپنی پوری عملی زندگی کی قوت محرکہ بنائے جو ہر چھوٹے بڑے کام میں اسکی راہ نمائی کرے۔ اٹھتے بیٹھتے چلتے پھرتے اور لیٹے یا کھڑے ہوکر، کسی وقت بھی خدا کو نہ بھلائے۔ ہر کام سے پہلے بسم اللہ پڑھے تاکہ اسے معلوم رہے کہ ہر کام خدا کے حکم کے مطابق اور خدا کی رضامندی کے لئے کرنا ہے۔ یہاں تک کہ برتن ڈھانپے تو خدا کا نام لے، چراغ بجھائے تو خدا کا نام لے، کسی چٹان یا پہاڑ کے پاس سے گذرے تو خدا کا نام لے۔ ان احکام کے پیش نظر سائنس کی تحقیق یا تعلیم کے وقت عمداً خدا کے نام کو حذف اور خدا کے عقیدہ کو معطل کردینا اسلام کے مقاصد کے مطابق کس طرح ہے۔ پھر جو شخص سائنسی تحقیقات یعنی مظاہر قدرت کا مشاہدہ اور مطالعہ کرتے وقت خدا کا نام تو لیتا ہے لیکن قرآن کی تعلیمات کے مطابق مظاہر قدرت کے اندر خدا کی صفات کو سمویا ہوا نہیں مانتا وہ خدا کے اعتقاد کے مضمرات کا جیسا کہ قرآن نے ان کی تشریح کی ہے، منکر نہیں تو اور کیا ہے۔

سائنسی تحقیق کو عقیدہ توحید کی روشنی سے محروم کردینا نہ صرف سائنس کو غلط کردینا بلکہ اپنی عملی زندگی کو بھی غلط راستہ پر ڈال دینا ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ سائنسی تحقیقات کے وقت خدا کے عقیدہ کو پیش پیش رکھنا اتنا ہی ضروری ہے جتنا نماز کے وقت۔ کیونکہ سائنسی تحقیق میں آپ کی مصروفیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ وہ مشین تیار کر رہے ہیں جو فرد اور قوم کی پوری زندگی کو حرکت میں لائے گی۔ وہ مشین آپ کی قوم کا علم ہے۔ ہر قوم کا عمل اس کے علم کائنات پر مبنی ہوتا ہے اگر ہم علم سے خدا کے عقیدہ کو خارج کردیں گے تو ضروری ہے کہ وہ قوم کی پوری عملی زندگی سے خارج ہو جائے۔ اگر کسی قوم کا علم لادینی ہے تو اس کی عملی زندگی بھی لادینی ہوگی۔ مسلمانوں کا دینی اور اعتقادی انحطاط ہی ان کے مجموعی انحطاط کا باعث ہوا ہے۔ اسی سے ان کی وحدت اور یک جہتی کا انحطاط، ان کا اقتصادی انحطاط، سیاسی انحطاط، اخلاقی انحطاط اور ان کے انحطاط کی اور تمام قسمیں پیدا ہوئی ہیں لیکن مسلمانوں کے دینی اور اعتقادی انحطاط کا بنیادی سبب یہی ہے کہ انہوں نے عیسائی مغرب کی کورانہ تقلید میں علم یا سائنس سے خدا کا عقیدہ خارج کردیا ہے۔ علم کے بگڑنے اور سنورنے سے ہی ذھن بگڑتے

اور سنورتے ہیں اور جب ذہن بگڑتے ہیں تو عمل بھی بگڑتا ہے اورجب ذہن سنورتے ہیں تو عمل بھی سنورتا ہے۔ یہی مطلب ہے قرآن کی اس آیت کا: ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیر و اما بانفسھم (ترجمہ) بیشک خدا کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک ان کے ذہنوں میں تغیر نہ آجائے۔ علم سے خدا کا عقیدہ خارج کردینے کے بعد یہ شکایت کرنا کہ ہماری عملی زندگی میں خدا کا عقیدہ باقی نہیں رہا ، عبث ہے۔

جس طرح سے کائنات کے طبعیاتی اور حیاتیاتی طبقے خدا کی خالقیت اور ربوبیت کے مظاہر ہیں۔ اسی طرح سے کائنات کا نفسیاتی اور انسانی طبقہ بھی خدا کی خالقیت اور ربوبیت کا مظہر ہے۔ تاہم جس طرح سے ہمارے طبعیاتی اور حیاتیاتی علوم خدا کے تصور سے محروم ہیں، اسی طرح سے ہمارے وہ سائنسی علوم بھی جنہیں انسانی علوم کہا جاتا ہے خدا کے عقیدہ سے بے تعلق ہیں۔ اور یہی علوم ہیں جو انسانی زندگی کے مختلف شعبوں کے فلسفے ہیں۔ جب ہمارے فلسفہٗ سیاست، فلسفہٗ اخلاق، فلسفہٗ اقتصادیات، فلسفہٗ قانون، فلسفہٗ تعلیم اور فلسفہٗ تاریخ میں خدا کے عقیدہ کے لئے کوئی جگہ نہ بن سکے تو کیسے ممکن ہے کہ ہماری عملی زندگی میں جو ہمارے سیاسی، اخلاق، اقتصادی، قانونی اور تعلیمی اعمال و افعال پر مشتمل ہوتی ہے خدا کے عقیدہ کی کوئی گنجائش نکل آئے اور جب ہماری عملی زندگی کا کوئی پہلو بھی ہمارے اپنے ہی کئے کی وجہ سے خدا سے متعلق نہیں ہوسکتا تو اس بات کی شکایت کیا معنی رکھتی ہے کہ ہم خدا سے دور ہوتے جا رہے ہیں۔ انسان اس طرح سے بنایا گیا ہے کہ اس کی عملی زندگی کے کسی حصہ‌میں بھی نظریاتی غیرجانبداری (neutrality) ممکن نہیں۔ اگر وہ اپنی سائنسی تحقیق سے سچے خدا کو خارج کرے گا تو اسے وہاں اس کی بجائے شعوری یا لاشعوری طور پر کسی جھوٹے خدا یا بت کو رکھنا پڑے گا اور پھر اس کا جھوٹا خدا یا بت اس کی سائنس کو سائنس کے پایہ سے گرا دے گا۔ زمانہ حال میں اس بت کو کہیں اشتراکیت کا نام دیا جاتا ہے کہیں لادینی وطنیت اور قومیت کا اور کہیں لادینی جمہوریت کا۔ چونکہ دل کا خانہ کبھی خالی نہیں رہتا۔ جب تک بتوں سے کفر نہ کیا جائے خدا پر ایمان لانا ممکن نہیں ہوتا۔ یہی‌وجہ ہے کہ قرآن خدا پر ایمان لانے سے پہلے بتوں سے کفر کرنے پر زور دیتا ہے۔

ومن یکفر بالطاغوت و یومن باللہ فقد استمسک بالعروۃ الوثقی	(ترجمہ) جو شخص بتوں سے کفر کرتا ہے اور خدا پر ایمان لاتا

ہے بیشک وہ ایک مضبوط حلقہ
کو تھام لیتا ہے

عیسائی مغرب کی کورانہ تقلید سے باز آنے اور قرآن کے فلسفہ سائنس کی طرف جلد از جلد رجوع کرنے کی بجائے ہم اپنی اس ہمالیہ جتنی بڑی غلطی کی تلافی اس طرح سے کر رہے ہیں کہ ہم نے لادینی سائنسی علوم کے ساتھ ایک اور مضمون کا جسے دینیات یا اسلامیات کہا جاتا ہے اضافہ کردیا ہے اور علوم اسلامیہ کی الگ درسگاہیں اور سوسائٹیاں اور انجمنیں اور دارالعلوم اسلامیہ اور موتمر علوم اسلامیہ ایسے ناموں کے ساتھ قائم کردی ہیں۔ اس کا الٹا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ نوجوانوں کے ذہن میں یہ خیال اور بھی راسخ ہوگیا ہے کہ اسلام اصل علم سے الگ کوئی چیز ہے اور علوم اسلامیہ کا تعلق کسی حالت میں بھی سائنسی علوم سے نہیں۔

خدا کی خالقیت اور ربوبیت سے انکار

حقیقت یہ ہے کہ وہ مسلمان سائنسدان یا فلسفی جو اپنے پورے اختیار کے ساتھ خدا کے عقیدہ سے الگ ہوکر یا اسکے علمی اور تحقیقی تقاضوں کو نظر انداز کرکے سائنس یا فلسفہ کی تعلیم اور تحقیق میں مصروف ہوتا ہے اگر ہم اس کی نفسیات کو ذرا بغور دیکھیں تو ہمیں صاف نظر آجائے گا کہ یہ کہنا اس کے ساتھ بے انصافی ہرگز نہیں کہ اسے اسلام کے خدا پر یقین ہی نہیں رہا تاہم وہ خدا کے سچے عقیدہ سے الگ ہوتا ہے تو اس کی جگہ ایک اور غلط عقیدہ کو قبول کرتا ہے۔

تمام علمی سچائیوں کو روشن کرنے والی حقیقت

فلسفی اور سائنسداں سچائیوں کی جستجو میں سرگرداں رہتے ہیں۔ اگر ایک ایسی سچائی جو قطعی اور یقینی طور پر سچائی ہو اور جس کے غلط ہونے کا کوئی بھی امکان نہ ہو کسی فلسفی یا سائنسداں کے ہاتھ لگ جائے تو وہ نعمت عظمیٰ سمجھ کر اس سے چمٹ جاتا ہے کیونکہ وہ اسے اور سچائیوں کی جستجو میں مدد دیتی ہے اور اس کے لئے ایک روشنی کا مینار بن جاتی ہے جس سے علم کا نور دور دور تک پھیل جاتا ہے اور دوسری سچائیوں کو روشن کرتا جاتا ہے۔ سائنسی تحقیق کا کوئی نتیجہ اگر اس کے ساتھ مطابقت رکھتا ہو

تو وہ یقینی طور پر صحیح جان کر قبول کرلیا جاتا ہے اور اگر مطابقت نہ رکھتا ہو تو بوثوق تمام غلط سمجھ کر رد کردیا جاتا ہے ۔ فرض کیا کہ کسی ایسے ذریعہٗ علم سے جو بالاتفاق اور مسلم طور پر آنکھوں کے دیکھنے سے بھی ہزار گنا زیادہ قابل اعتماد ہے سائنسدانوں کے گروہ کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ خدا فی الواقع موجود ہے اور وہ اس کائنات کا خالق اور رب ہے اور اسکی صفات خالقیت اور ربوبیت اس کائنات میں سموئی ہوئی ہیں تو پھر کیا یہ ممکن ہے کہ ان کی سائنسی تحقیق اس حقیقت کی راہ نمائی کے بغیر ایک قدم بھی آگے اٹھا سکے۔ یقیناً وہ اسے اپنی سائنسی تحقیق کی بنیاد یا کلید کا درجہ دیں گے اور اسے سب سے بڑی سچائی سمجھیں گے۔ لیکن عیسائی مغرب کے سائنسدانوں کے نزدیک خدا کا تصور اس درجہ کی یقینی اور قطعی حقیقت نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو اپنی سائنسی تحقیق کے لئے مشعل راہ نہیں بناتے ۔ خدا کے تصور کو سائنسی حقیقت سے بالاتر اور زیادہ یقینی اور زیادہ قابل اعتماد کسی حقیقت کا مقام دینا تو درکنار وہ ابھی اسے معمولی سائنسی حقیقت کا مقام بھی نہیں دیتے بلکہ اسے سائنس کے منافی سمجھتے ہیں ۔ لہذا وہ اسے اپنی سائنسی تحقیق کی بنیاد کیسے بنا سکتے ہیں ۔ لیکن مسلمان تو یہ مانتا ہے کہ خدا کا تصور فی الواقع سائنسی حقیقت سے بھی بالاتر مقام رکھنے والی قطعی اور یقینی حقیقت ہے ۔ اور اسی یقین کی وجہ سے وہ مسلمان ہے ۔

خلاف قرآن عقیدہ

پھر اگر کوئی فلسفی یا سائنسدان ایسا ہو جو اپنے آپ کو مسلمان کہنے کے باوجود مغربی عیسائی سائنسدانوں کی تقلید میں خدا کے عقیدہ کو فلسفہ اور سائنس سے بے تعلق یا فلسفہ اور سائنس کے منافی خیال کرتا ہو تو کیا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اس نے قرآن کی تعلیمات کے خلاف ایک نیا عقیدہ بنا لیا ہے۔ اس کے نزدیک خدا کا تصور تمام سچائیوں کو روشن کرنے والی سچی حقیقت نہیں ۔ اور وہ اسلام کے خدا کو اس طرح سے نہیں مانتا جس طرح سے اسلام اس سے توقع رکھتا ہے ۔ ورنہ خود فلسفہ اور سائنس ہی کا تقاضا یہ تھا کہ وہ خدا کے عقیدہ کو فلسفہ اور سائنس کی راہ نما حقیقت کے طور پر کام میں لاتا اور اس کی روشنی میں فلسفہ اور سائنس کی صداقتوں کی کامیاب جستجو کرتا ۔

عکوس کا سحر

اگر عہد قدیم کے ان مسلمانوں کو جو سائنس کے بانی تھے یہ کہا جاتا

کہ سائنس کو خدا کے عقیدہ سے اور خدا کے عقیدہ کو سائنس سے الگ کردو تو یہ بات ان کی سمجھ میں نہ آسکتی اور وہ کہنے والے کو دیوانہ یا احمق سمجھتے۔ پھر کیا یہ تعجب کی بات نہیں کہ اگر آج کسی مسلمان سائنسدان کو کہا جائے کہ خدا کا عقیدہ سائنس کی لازمی بنیاد ہے جس کے بغیر وہ من کل الوجوہ اور مجموعی طور پر ترقی نہیں کر سکتی تو یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آسکتی۔ یہ الٹی ذہنیت عیسائی مغرب کی کورانہ تقلید سے پیدا ہوئی ہے اور یہ کورانہ تقلید مغرب کی محکومیت اور مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔ محکومی کا خاصہ ہے کہ وہ قوموں کا ضمیر بدل دیتی ہے۔ جو چیز ان کو محکومی سے پہلے اچھی نظر آتی تھی محکومی کے بعد رفتہ رفتہ بری نظر آنے لگتی ہے اور جو چیز محکومی سے پہلے بری نظر آتی تھی محکومی کے بعد رفتہ رفتہ اچھی نظر آنے لگتی ہے۔

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اشتراکیوں کے نزدیک مادہ اپنی نام نہاد جدلی صفات کے سمیت ایک ایسی ہی یقینی حقیقت ہے جیسی کہ ایک سچے مسلمان کے نزدیک خدا اور اس کی صفات رحمت و ربوبیت۔ لہذا انہوں نے مادہ اور اسکی مزعومہ جدلی صفات کو اپنی سائنس کا راہ نما تصور بنایا ہے یہاں تک کہ آن کی سائنس اس تصور کے دائرہ سے ایک انچ باہر نہیں جا سکتی۔ اگر اشتراکی اپنے جھوٹے خدا کے عقیدہ پر سائنس کی بنیاد رکھ سکتا ہے تو مسلمان کو کیا مجبوری ہے کہ وہ اپنے سچے خدا کے عقیدہ پر سائنس کی بنیاد نہیں رکھ سکتا۔ لیکن سچ بات تو یہ ہے کہ آج کافر کو اپنے جھوٹے خدا پر جسقدر یقین ہے مسلمان کو اپنے سچے خدا پر نہیں۔

پانچواں مغالطہ اس میں یہ ہے کہ خدا کا عقیدہ سائنسدان کے لئے علت اور معلول کے پورے سلسلہ کو دریافت کرنے میں سہولت کی بجائے رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ حالانکہ خدا کے عقیدہ میں یہ بات ہرگز شامل نہیں کہ خدا اپنی تخلیق کے لئے ظاہری اور خارجی اسباب و علل کے ایک سلسلہ سے کام نہیں لیتا بلکہ اس عقیدہ میں یہ بات ایک ضروری عنصر کے طور پر شامل ہے کہ خدا مسبب الاسباب اور علت العلل اور حقیقت الحقائق ہے اور اس کی تخلیق ظاہری اور خارجی اسباب و علل کے ایک سلسلہ کی صورت اختیار کرتی ہے جو ہمارے مشاہدہ اور مطالعہ میں آسکتا ہے۔ اس سلسلہ کی دریافت

ہمارے مشاہدہ اور مطالعہ' قدرت پر موقوف ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس مشاہدہ اور مطالعہ کا حق ادا کرنا خود خدا کے عقیدہ کی رو سے ہمارے لئے کسقدر ضروری ہے اور یہ کہ مشاہدہ اور مطالعہ سے درست نتائج اخذ کرنے کے لئے بھی خدا کا عقیدہ کسقدر اہمیت رکھتا ہے ۔ مظاہر قدرت میں سلسلہ اسباب و علل کی ہر کڑی یعنی ہر علت اور ہر سبب بذات خود ایک مظہر صفات باری تعالیٰ اور ایک آیت اللہ ہے اور مرد مومن کے مشاہدہ اور مطالعہ کا ایسا ہی حقدار ہے جیسے کہ اور مظاہر قدرت کیونکہ وہ بھی اپنی نوعیت یا ماہیت خدا کی صفات کے عمل سے اخذ کرتا ہے اور خدا کی صفات کا آئینہ دار ہے۔ خدا کے عقیدہ کی وجہ سے سائینس داں کی تحقیق پر صرف یہ اثر پڑتا ہے کہ وہ ہر علت اور سبب کے اندر خدا کی صفات کا جلوہ دیکھتا ہے اور لہذا اس کو پوری طرح سمجھتا ہے ۔ حضور کی اس دعا کے مطابق جو اوپر نقل کی گئی ہے مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اشیاء کو اس طرح دیکھے جس طرح کہ وہ فی الواقع ہیں ۔ اگر اسباب و علل کا سلسلہ جیسا کہ وہ فی الواقع ہے کسی خاص مقام پر نہیں رکتا تو وہ سائینس داں جو سچا مسلمان ہے اپنی سائنیسی تحقیق کو خدا کے عقیدہ کی وجہ سے اسے وہاں روکنے کی کوشش نہیں کرے گا بلکہ اسے آگے لے جائے گا اور اس کی انتہا تک پہنچنے کی کوشش کرے گا اور یقین کے معاملہ میں کافر مسلمان پر سبقت لے گیا ہے ۔

کافر بیدار دل پیش صنم
بہ ز دیندارے کہ مرد اندر حرم

غلطی سے رجوع کرنا، حالت انحطاط سے نجات کا واحد راستہ ہے

اگر ہم اپنی موجودہ یاس انگیز حالت انحطاط سے نجات پانا چاہتے ہیں تو اس کا طریق سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ ہماری جو بڑی غلطی اس کا سبب بنی ہے اس پر اصرار کرنا ترک کردیں اور اس سے رجوع کریں ۔ عیسائی مغرب کی تقلید میں سائنس کو خدا سے اور خدا کو سائنس سے الگ نہ کریں ۔ قرآن کے ارشاد کے مطابق مظاہر قدرت کا مطالعہ آیات اللہ کے طور پر کریں تمام سائنسی علوم یعنی مادی، حیاتیاتی اور نفسیاتی اور انسانی علوم کو مقدس اور اسلامی علوم سمجھیں کیونکہ وہ ہمارے خدا کی پیدا کی ہوئی مقدس کائنات کے اور آیات اللہ کے تشریحی علوم ہیں اور اپنے ان آبائے اولین کی

روایات کو زندہ کرتے ہوئے جو دنیا کے سب سے پہلے سائنسدان تھے خدا کے عقیدہ کو پھر اسی طرح سائنس کی اساس بنادیں جس طرح وہ پہلے تھا ۔

سائنسی علوم کی ماڈل اسلامی یونیورسٹی کی ضرورت

اس مقصد کے حصول کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے سائنسی علوم کی ایک مثالی اسلامی یونیورسٹی بنائیں جس کی طرز پر بعد میں اور یونیورسٹیاں بنائی جا سکیں ۔ اس یونیورسٹی کے لئے ایم ۔ ایس سی تک تمام سائنسی علوم کی نصابی کتابوں کو قرآن کے فلسفۂ علم کی روشنی میں نئے سرے سے اس طرح لکھیں کہ خدا کی خالقیت اور ربوبیت عالم کا عقیدہ ہر سائنسی علم کا مرکز اور مدار اور محور بن جائے ۔ اور طالب علم کو یہ محسوس ہونے لگے کہ وہ اس علم کا مطالعہ نہیں کر رہا بلکہ خدا کی صفات خالقیت اور ربوبیت کا مطالعہ کر رہا ہے ۔ جیسا کہ ان کا ظہور کائنات کے اس طبقہ یا حصہ میں ہوا ہے جس کا علم اس کو بہم پہنچایا جا رہا ہے ۔

سائنسی علوم کی تشکیل جدید کے بنیادی اصول — اول

سائنسی علوم کی تشکیل جدید کے دوران میں سب سے پہلی بات جو ہمیں مدنظر رکھنی چاہئیے وہ یہ ہے کہ صحیح تصور حقیقت کو سائنسی علوم کے اندر سمونے سے تمام غلط سائنسی علوم تبدیل ہوکر درست ہوتے ہیں اور تبدیلی نہ صرف ان علوم کے نقطۂ نظر اور ان کی غرض و غایت میں ہوتی ہے بلکہ ان کا متن یا مواد بھی بدل جاتا ہے ۔ لیکن ان کے متن یا مواد کے اندر جو تبدیلی رونما ہوتی ہے وہ طبعیاتی علوم میں بہت کم حیاتیاتی علوم میں اس سے زیادہ اور نفسیاتی یا انسانی علوم میں بہت زیادہ ہوتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں ان کے مواد کے اندر تبدیلی کی وسعت اسی نسبت سے زیادہ ہوتی جاتی ہے جس نسبت سے کائنات کا وہ طبقہ جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں شعوری مقصدی فعلیت کے وصف سے قریب ہوتا جاتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نظریۂ کائنات، مقصد کائنات کا ایک نظریہ بھی ہوتا ہے اور وہ کائنات کے تینوں طبقوں میں سے کسی طبقہ کے علم کے اندر اتنا ہی داخل ہوسکتا ہے جتنا کہ خود اس طبقہ کے اندر کائنات کا مقصد شعوری طور پر آزاد یا آشکار ہو ۔ مادہ مقصدی فعلیت سے بالکل محروم ہے لہذا نظریہ کی نوعیت

مادی یا طبعیاتی علوم پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے ۔ حیوان غیر شعوری مقصدی فعلیت سے بہرہ ور ہے لہذا نظریہ کی نوعیت حیاتیاتی علوم پر مادی علوم کی نسبت زیادہ اثر انداز ہوتی ہے لیکن انسان خود شعور ہے اور آزادانہ شعوری مقصدی فعلیت کی استعداد رکھتا ہے ۔ لہذا نظریہ کی نوعیت نفسیاتی یا انسانی علوم پر حیاتیاتی علوم سے بھی بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہے ۔ یہاں تک کہ ایک نئے نظریہ کی روشنی میں یہ سائنسی علوم یکسر بدل جاتے ہیں ۔ اور یہ سائنسی علوم وہ ہیں جو انسان کی عملی زندگی کے لئے سب سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں ۔ ان کے غلط ہونے سے انسان کی ساری عملی زندگی غلط ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ دوسرے سائنسی علوم کا بھی صحیح استعمال نہیں کرسکتا اور ان کے درست ہونے سے اس کی ساری عملی زندگی درست ہو جاتی ہے اور وہ دوسرے سائنسی علوم سے بھی پورا پورا فائدہ اٹھانے کے قابل ہو جاتا ہے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحیح تصور کائنات کے مطابق سائنسی علوم کا تعمیر کرنا یا بدلنا انسان کے لئے کس قدر ضروری ہے ۔

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ کسی ایک یا دوسرے نظریہ کو ریاضیات یا طبعیات ایسے مستقن (exact) علوم کے اندر داخل کرنے سے ان علوم کے اندر کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوسکتی لیکن یہاں میں شہرۂ آفاق حکیم شپنگلر (Spengler) کی کتاب ''زوال مغرب،، '' The Decline of the West ،، کا ایک حوالہ درج کرتا ہوں جس سے پتہ چل جائے گا کہ اس سلسلہ میں غیر جانب دارانہ محققین کی رائے کیا ہے :

''ہر علمی حقیقت خواہ وہ کیسی ہی سادہ ہو آغاز ہی سے اپنے دامن میں ایک نظریہ کو لئے ہوئے ہوتی ہے ۔ وہ چیز جسے ہم ایک حقیقت کہتے ہیں ایک نادر الوقوع اثر ہے جو ایک بیدار شخصیت پر پڑتا ہے اور تمام باتوں کا انحصار اس بات پر ہے کہ آیا وہ شخصیت جس پر یہ اثر پڑ رہا ہے یا پڑ رہا تھا ۔ کلاسیکی ہے یا مغربی، گاتھکی ہے یا بیرونی،،

ص : ۳۷۹

''ہر مستقن (exact) چیز بذات خود بے معنی ہوتی ہے ۔ ہر طبعیاتی مشاہدہ اس طرح سے تشکیل پاتا ہے کہ وہ بعض سابقہ خیالی مفروضات کی بنیاد کو ثابت کرتا ہے اور اس کے کامیاب

اتمام کا نتیجه یه هوتا هے که یه سابقه مفروضات اور زیاده قابل یقین هو جاتے هیں۔ ان مفروضات کے بغیر نتیجه محض خالی خولی اعداد تک منحصر هوکر ره جاتا هے لیکن درحقیقت ان مفروضات سے نه تو هم الگ هوتے هیں اور نه هی هوسکتے هیں اگر کوئی محقق کوشش کرکے اپنے تمام مفروضات کو جنهیں وه جانتا هے طے کرکے ایک طرف رکهدے تو خواه وه یه سمجهے که اب اس کاکام بالکل صاف اور واضح هوگیا هے ۔ تاهم جوں هی وه اپنی تحقیق کا آغاز کرے گا ۔ مفروضات پر اس کا یه تصرف نه رهے گا که وه ان کو الگ رکھ سکے بلکه وه خود ان مفروضات کے غیر شعوری تصرف میں چلا جائے گا کیونکه تحقیق بهر حال ایک زنده عمل هے اور هر زنده عمل میں ایک انسان اپنی ثقافت، اپنے عصر، اپنے مدرسه اور اپنی روایات کے تابع هونے پر مجبور هے ۔ ایمان اور علم دراصل باطنی ایقان هی کے دو پهلو هیں مگر ان دونوں میں، ایمان کو تقدم حاصل هے اور علم کے تمام اعتبارات پر خواه وه کیسے هی غیر واضح هوں، اس کی بالادستی کا سکه رواں هوتا هے ۔ لهذا یه نظریات هیں نه که محض اعداد جو تمام طبعی علوم کی بنیاد بنتے هیں ۔ ثقافتی انسان کی خصوصیت یه هے که اس کے اندر اس اصلی سائنس کی لاشعوری طلب کروٹیں لیتی رهتی هے جو اس کی اپنی ثقافت کی روح کے مطابق هو اور یه طلب قدرت کے کسی عالمگیر تصور کو سمجهنے اور اس پر حاوی هونے اور اس کو اپنی گرفت میں لینے کے لئے کارفرما هوتی هے ۔ دشوار اور محنت طلب پیمائشیں، جو محض پیمائشوں کی خاطر کی جائیں، چهوٹے ذهنوں کے لئے باعث اطمینان هونے کے سوا اور کوئی اهمیت نهیں رکهتیں ۔

هر تصور جو کسی حالت میں بهی دائرهٔ امکان میں داخل هوتا هے اپنے موجد کی شخصیت کا آئینه دار هوتا هے ۔ یه مقوله که ''انسان نے خدا کو اپنے نمونه پر بنایا هے،، هر تاریخی مذهب پر صادق آتا هے لیکن هر طبعیاتی علم کے لئے بهی کچھ کم صحیح نهیں خواه اس علم کی نام نهاد واقعاتی یا تجرباتی اساس کتنی هی محکم کیوں نه هو،، ۔

ص : ۳۸۱

''عالم کی عقلی تشکیل کی اس صورت کو (یعنی علم طبعیات کو) ایسی ہی دوسری صورتوں پر اولیت دینے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں۔ ہر تنقیدی علم، ہر مذہبی یا غیر مذہبی عقیدہ کی طرح باطنی ایقان پر ہی قائم ہوتا ہے۔ اگرچہ ہئیت اور مزاج کے اعتبار سے اس باطنی ایقان کے مظاہر لاتعداد ہوتے ہیں تا ہم وہ اپنے بنیادی اصول کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے۔ لہذا طبعی علوم کا مذہب کو ہدف ملامت بنانا ''بومرانگ،، ایسے ہتھیار کی طرح ہے جو پھینکنے والے ہی کی سمت میں لوٹ آتا ہے۔

ہر تہذیب خیالات و اعمال کا اپنا منفرد اور ذاتی ہیولی خود تیار کرتی ہے جو اس کے اپنے لئے امر حق ہوتا ہے اور اس وقت تک زندہ رہتا ہے جب تک کہ وہ تہذیب خود زندہ رہتی ہے اور اپنے امکانات کو آشکار کرتی رہتی ہے۔ جب کوئی تہذیب اپنے خاتمہ کے قریب پہنچتی ہے۔ اور اس کے تخلیقی قوے فنا ہو جاتے ہیں یعنی اس کی قوت تخیل اور فکر و زبان کی قوتیں مردہ ہو جاتی ہیں تو صرف بے روح ضابطے اور مردہ نظام ہائے فکر کے ڈھانچے باقی رہ جاتے ہیں جن کو دوسری تہذیب سے وابستہ افراد لفظاً تو پڑھ لیتے ہیں مگر ان کو تہی از معنی محسوس کرتے ہیں یا غیر اہم گردانتے ہیں۔ پھر یا تو وہ ان کو میکانکی انداز میں محفوظ کر لیتے ہیں یا حقیر جان کر فراموش کر دیتے ہیں۔ اعداد، ضوابط اور قوانین کا کچھ مطلب نہیں اور وہ کچھ نہیں ہوتے۔ ان کے لئے ضروری ہے کہ ان کا کوئی جسد ہو اور صرف ایک ایسی زندہ جماعت ہی جو اپنی زندگی کو ان کے وجود کے اندر اور ان کے وجود کی معرفت وسعت دیتی ہو اور ان کے ذریعہ سے اپنا اظہار کرتی ہو اور اندر ہی اندر ان کو اپناتی ہو ان کو اس نعمت سے ہمکنار کر سکتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ کسی مطلق علم طبعیات کا وجود نہیں ہوتا بلکہ الگ الگ علوم طبعیات کا وجود ہوتا ہے۔ جو اپنی مخصوص تہذیبوں کے گہواروں میں پروان چڑھتے اور مٹ جاتے ہیں،،۔

ص : ۳۸۲

''حسی وقوف میں صرف طول و عرض ہی موجود ہوتا ہے اور یہ

تعبیر کا زندہ اور ضروری عمل ہی ہے (اور یاد رہے کہ ہر زندہ چیز کی طرح یہ عمل اپنے اندر سمت، حرکت، اور رجعت ناپذیری کے وہ تمام اوصاف رکھتا ہے جن کو ہمارا شعور ''وقت،، کی اصطلاح میں جمع کردیتا ہے) جو ان کے اندر گہرائی پیدا کرتا ہے اور اس طرح ان کے تار و پود سے حقیقت اور نوعیت عالم کی تشکیل کرتا ہے ۔ زندگی ہمارے تجربات میں،ایک تیسرے بعد کی حیثیت سے داخل ہوتی ہے *،،

دوم

سائنس کی درسی کتابوں کو نئے سرے سے لکھتے وقت دوسری بات جو ہمیں مدنظر رکھنی چاہئیے وہ یہ ہے کہ ہمارا مقصد یہ نہیں ہونا چاہئیے کہ ہم سائنسی علوم کو بدل کے اسلام کی اپنی مرغوب اور پسندیدہ تشریح کے مطابق کریں۔ مظاہر قدرت کےمشاہدہ اور مطالعہ سے بتکلف ایسے نتائج اخذ کریں جو اسلام کی اس تشریح کے مطابق درست ہوں جو ہم نے خود کر رکھی ہے ۔ ایسا کرنے سے ہمیں ایک طرف سے اس بات کا اندیشہ ہے کہ ہم سائینسداں کی امتیازی خصوصیات یعنی مخلصانہ طلب صداقت اور دیانتدارانہ جستجوئے حقائق سے محروم ہو جائیں گے اور دوسری طرف سے اسلام کی اس توجیہہ کو جو ہم نے خود کر رکھی ہے خواہ غلط ہی کیوں نہ ہو سائنس کے نام پر پیش کریں گے ۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم سائنس اور اسلام دونوں کو اپنی خواہشات کے مطابق بدل رہے ہونگے ۔ ایسا کرنا ایک بہت بڑا علمی جرم ہوگا ۔ جس کا پردہ تھوڑے ہی عرصہ کے بعد خود بخود چاک ہو جائے گا ہمارا مقصد یہ ہونا چاہئیے کہ ہم کائنات میں خدا کی خالقیت اور ربوبیت اور تمام صفات جلال و جمال کی کارفرمائی کو ایک معلوم اور مسلم اور بنیادی سائنسی حقیقت کے طور پر سمجھیں اور مظاہر قدرت کا مشاہدہ اور مطالعہ اس کی روشنی میں کریں۔ پھر ہمارے نتائج جس طرف خود بخود چلتے ہیں، چلتے جائیں اور ہم ان کے پیچھے پیچھے چلیں ۔ قرآن حکیم کے اندر ہمیں یہی ہدایت ملتی ہے ۔ یتفکرون فی خلق السموات والارض کا مطلب یہ ہے کہ ہم آسمانوں اور زمین کے اندر خدا کی پیدا کی ہوئی چیزوں پر جیسی کہ وہ فی الواقع موجود ہیں ۔ غور و فکر

---

* اوسوالڈ اشپنگلر: ''زوال مغرب،، جلد اول، باب ۱۱
انگریزی اشاعت ، ۱۹۳۴ء

کریں نہ یہ کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق ان کی توجیہ کریں اور حضور کی اس دعا میں بھی یہی ارشاد مضمر ہے۔

اللھم ارنا الاشیاء کما ھی (ترجمہ) اے ہمارے رب ہمیں چیزوں کو اس طرح دکھا جس طرح وہ فی الواقع موجود ہیں۔

دونوں باتوں کا فرق

ایک نظریۂ حیات کے طور پر اسلام کی صداقت مسلم ہے۔ لیکن اسلام کی مختلف توجیہات کی جاسکتی ہیں اور کی جارہی ہیں اور یہ ممکن نہیں کہ اسلام کی ہر توجیہ صحیح ہو کیونکہ اسلام کی صحیح توجیہ صرف ایک ہی ہوسکتی ہے۔ اسے دریافت کرنا اور اسے اپنا راہ نما بنانا ہمارا فرض ہے۔ کسی علم کو جو اسلام کی کسی خاص توجیہ کے مطابق صحیح نہ ہو بدل کر اسلام کی اس توجیہ کے مطابق کرنا اور عقیدۂ توحید یعنی خدا کی خالقیت اور ربوبیت کے عقیدہ کی روشنی میں مظاہر قدرت کا بے لاگ اور دیانت دارانہ مطالعہ اور مشاہدہ کرنا دونوں باتوں میں بہت فرق ہے۔ پہلا کام اس عالم دین کا ہے جو اسلام کی اس خاص توجیہ کا حامی ہو جس کے مطابق وہ کسی علم کو بدلنا چاہتا ہے اور دوسرا کام ایک صحیح الخیال سائنسداں کا ہے۔ سائنسی علوم کی اسلامی یونیورسٹی کو پہلے کام سے نہیں، بلکہ دوسرے کام سے اپنے آپ کو متعلق کرنا پڑے گا۔ سائنسی علوم کی اسلامی یونیورسٹی کا مقصد فقط یہ ہوگا کہ عقیدۂ توحید کو جیسا کہ قرآن نے اس کی تشریح کی ہے سائنس کی بنیاد بنایا جائے اور اس کی روشنی میں سائنسی حقائق اور مشاہدات کے نتائج کو سمجھا اور سمجھایا جائے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ سائنسداں کی بے لاگ اور دیانتدارانہ سائنسی تحقیق اسے کسی وقت ایسے نتائج پر پہنچادے جو اسلام کی کسی خاص توجیہ کے ساتھ مطابقت نہ رکھتے ہوں۔ اس صورت میں سائنسداں کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ ہر حالت میں اپنی تحقیق کے نتائج کے ساتھ وابستہ رہے اور سائنسی نتائج کی دنیا سے باہر اسلام کی توجیہات کی دنیا میں علماء دین کے اختلافات سے الگ رہے۔ یہاں تک کہ اگر اس کے نتائج صحیح ہوں تو علماء دین اس کی روشنی میں اپنے اختلافات کو مٹا کر متحد ہوجائیں یا اگر اس کے اپنے نتائج درست نہ ہوں تو وہ مزید سائنسی تحقیق کی روشنی میں اپنے نتائج کو درست کرکے اتفاقاً اسلام کی کسی اور توجیہ کے ساتھ متفق ہوجائے۔

سوئم ۔ سائنس کی سیدھی راہ سے
انحراف کا علاج

تیسری بات جو ہمیں مدنظر رکھنی چاہئیے وہ یہ ہے کہ سائنس کا راستہ فقط ایک ہی ہے اور وہ ایک سیدھی سڑک کی طرح ہے جس کی ہر اگلی منزل پچھلی منزل پر منحصر ہوتی ہے اگر سائنس کسی مقام پر غلط ہوکر اس راستہ سے ذرا ہٹ جائے تو پھر وہ ایک غلط راستہ اختیار کرتی ہے اور ہر روز اور زیادہ غلط ہوتی جاتی ہے اور اس کا راستہ سائنس کے اصلی راستہ سے ہر قدم پر اور دور ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک مقام ایسا آ جاتا ہے جہاں سے آگے کوئی راستہ ہی نہیں ہوتا اور یہاں آکر غلط راستہ پر اس کی مزید ترقی رک جاتی ہے ۔ ایسی حالت میں اگر ہم چاہیں کہ سائنس پھر اپنے اصلی اور صحیح راستہ پر آجائے تو ہمیں اس کو پھر اسی مقام پر واپس لانا پڑیگا جہاں سے اس کا راستہ بدل گیا تھا اور اس غلط سائنسی حقیقت کو درست کرنا پڑے گا جسکی نا درستی کی وجہ سے اسکا راستہ ابتدا میں غلط ہوا تھا اور اس کی مزید غلطیاں ظہور پذیر ہوئی تھیں ۔ اس غلط سائنسی حقیقت کو درست کرنے کے بعد خود بخود اس کی ساری بعد کی غلطیوں کی اصلاح ہو جائے گی ۔ لہذا ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا پڑے گا کہ عیسائی مغرب کے سائنسی علوم میں سے ہر ایک کس کس مقام پر غلط راہ سے چل نکلا ہے ۔ جہاں اسے پھر واپس لا کر صحیح راستہ پر ڈالنے کی ضرورت ہے ۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک ریل گاڑی جو ایک خاص منزل کی طرف جا رہی ہو، راستہ کے کسی اسٹیشن پر کانٹا غلط بدلنے سے کسی غلط لائن پر آ جائے اور پھر دور تک اسی پر نکل جائے ۔ اگر ہم چاہیں کہ اس کو پھر صحیح لائین پر لے آئیں تو ہم اس کو بعینہ اس مقام پر جہاں سے اس کا کانٹا غلط طور پر بدل دیا گیا تھا واپس لانے کے بعد ہی ایسا کرسکتے ہیں لیکن جب ہم ایک دفعہ اس کو صحیح راستہ پر ڈال دیں تو پھر وہ خود بخود صحیح راستہ پر چلتی جاتی ہے ۔

طبیعاتی علوم کی تشکیل جدید

طبعیاتی علوم (Physical sciences) میں نصابی کتب کو نئے سرے سے ترتیب دینے کے لئے ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئیے کہ عیسائی مغرب کی سائنس میں علم طبعیات کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے :

''طبعیات مادہ کا علم ہے،،

Physics is the science of matter

لیکن اسلام کے نقطہ نظر سے یہ تعریف غلط ہے کیونکہ اس کے اندر یہ خیال مضمر ہے کہ مادہ کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود موجود ہے اور جس کا علم ہمیں اس کو جاننے کی خاطر حاصل کرنا چاہئے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں۔

یہ تعریف دہریت کے امکان کو تسلیم کرتی ہے اور اس کے لئے راستہ کھلا چھوڑتی ہے لیکن قرآن کی تعلیمات کے مطابق مادہ حتمی طور پر خدا کی خالقیت اور ربوبیت کی وجہ سے موجود ہے۔ وہ اپنا کوئی بالذات وجود نہیں رکھتا بلکہ اپنے خالق کی خالقیت اور ربوبیت کا ایک نشان (یا آیۃ اللہ) ہے لہذا اس کا جو علم ہوگا وہ پہلے اس کے خالق اور رب کا علم ہوگا اور بنیادی طور پر ہمیں اس کا علم حاصل کرنے کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ ہم اس کے خالق کی خالقیت اور ربوبیت کو جانیں اور پہچانیں۔ لہذا قرآن کے فلسفہ علم کے مطابق طبعیات کی صحیح تعریف یہ ہوگی:

''طبعیات خدا کے اس تخلیقی اور تربیتی عمل کی سائنس ہے جو مادی دنیا میں ظہور پذیر ہوا ہے،،

"Physics is the Science of the creative activity of God as it manifests itself in that part of His creation which is the world of matter".

اگر طبعیات کی درسی کتاب لکھنے والا ماہر طبعیات اس تعریف کو مدنظر رکھے گا تو پھر وہ ہر طبعیاتی حقیقت کو خدا کی صفات خالقیت و ربوبیت کا مظہر سمجھے گا اور اس کو طالب علم کے سامنے اسی حیثیت سے پیش کرے گا۔ عیسائی سائنسدانوں کی تحقیقات کے مطابق مادہ کے وجود اور مادی دنیا کے ارتقا کا باعث برق قوت ہے۔ برق رو کے مثبت اور منفی قطبوں کی باہمی کشش ہر قدم پر مادی دنیا کی تعمیر اور ترقی کا سبب بنتی رہی یہاں تک کہ مادی دنیا اپنی موجودہ حالت تکمیل تک پہنچ گئی مادہ کے تمام قوانین برق قوت کے عمل کی مختلف شکلیں ہیں۔ سب سے پہلے کسی نا معلوم قوت کے زیر اثر برق روشنی کی کرنیں کائناتی شعاعوں کی صورت میں وقت اور فاصلہ کی ایک بسیط فضا میں پھیل گئیں۔ پھر ان کائناتی شعاعوں نے برق لہروں کی چھوٹی

چھوٹی گٹھڑیوں کی صورت اختیار کرلی جنہیں الکتران اور پروتان کہا جاتا ہے پھر ان گٹھڑیوں کی باہمی کشش کی وجہ سے مختلف ترکیبوں کے یعنی مختلف عناصر کے جواہر (ایٹم) تیار ہوئے اور بعد کے طبعیاتی ارتقا کی ساری منزلیں طے ہوئیں۔ ان منزلوں کے طے ہونے کے بعد ہی مادہ کے اندر وہ اسرار و خواص پیدا ہوئے جن میں سے بعض کو آج ہم جانتے ہیں اور جن کی پوری تحقیق علم طبعیات کا موضوع ہے لیکن عیسائی مغرب کے ماہرین طبعیات یہ نہیں بتاتے کہ برق قوت کہاں سے آئی تھی اور جن تخلیقی اور تربیتی خصوصیات کی وہ حامل ثابت ہوئی ہے وہ اس میں کہاں سے آگئی تھیں۔

بیسویں صدی کے بعض مقتدر ماہرین طبعیات ایک قدم آگے بڑھ کر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ برق توانائی بھی مادہ کی آخری حقیقت نہیں اور خود برق توانائی کی حقیقت ایک شعوری یا ذہنی قوت ہے۔ چنانچہ اس نتیجہ کی وضاحت کرنے کے لئے، ایڈنگٹن اور جیمز جینز ایسے نامور ماہرین طبعیات نے کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن یہ سائنسداں بھی ہمیں نہیں بتاتے کہ اس ذہن یا شعور کے اوصاف و خواص کیا ہیں جو ان کے نزدیک مادہ کی آخری حقیقت ثابت ہوا ہے۔ ایڈنگٹن اسے شعوری مواد (Mind-stuff) کہتا ہے گویا اسے شعور قرار دینے کے بعد پھر بھی مادہ سے الگ نہیں کرتا بلکہ ایک قسم کا مادہ ہی سمجھتا ہے اور جیمز جینز یہ کہہ کر بات ختم کر دیتا ہے کہ یہ شعور ایک ریاضیاتی ذہن (Mathematical Mind) ہے یعنی ریاضیات جانتا ہے۔

دراصل چونکہ عیسائی دنیا کے سائنسداں اس نامعقول عقیدہ یا تعصب سے آغاز کرتے ہیں کہ خدا کے عقیدہ کو سائنس سے الگ رہنا چاہئیے وہ اپنے مشاہدات کی واضح دلالت کے باوجود اس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے کہ شعور جو حقیقت کائنات ثابت ہوتا ہے محض شعور ہی نہیں بلکہ ایک شخصیت ہے جو کائنات کی خالق اور رب ہے۔ اور شخصیت کی دوسری صفات کی مالک ہے۔ انسانوں کے مشاہدات کے مطابق ایسا شعور ایک شخصیت ہی کا خاصہ ہے اور ضروری ہے کہ وہ جہاں بھی ہو شخصیت کی صفات کا مالک ہو۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی سائنسداں اپنے تجربات اور مشاہدات سے اس نتیجہ پر تو پہنچ جائے کہ فلاں جگہ دھواں موجود ہے لیکن اس نتیجہ پر پہنچنے سے گریز کرے کہ وہاں آگ بھی ہے حالانکہ انسانوں کے مشاہدات کے مطابق دھواں کبھی آگ کے بغیر نہیں ہوتا۔ اور وہ گریز اس لئے کرے کہ اس نے یہ اصول پہلے ہی سے طے کرلیا ہے کہ وہاں آگ کو نہیں ہونا

چاہئے۔ مغربی سائنسدانوں کا یہ تعصب اس بات کا ثبوت ہے کہ سائنسدان جس تصور حقیقت سے اپنی سائنسی تحقیق کا آغاز کرتا ہے۔ آخر تک اس کے دائرہ سے باہر نہیں جاسکتا۔ اور یہ بات قرآن کے اس ارشاد کی صداقت کی بھی ایک دلیل ہے کہ جب آنکھوں سے دیکھنے کے باوجود انسان صحیح نتائج پر نہ پہنچ سکے تو اس کی وجہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہوتی کہ تعصب نے دلوں کو اندھا کردیا ہے۔

فانہا لاتعمی الابصار ولاکن تعمی القلوب التی فی الصدور

قرآن کی تعلیم

اس کے بر عکس قرآن کی تعلیم یہ ہے کہ خدا نے کائنات اور کائنات کی ہر چیز کو اپنے حکم سے پیدا کیا ہے۔ وہی کائنات اور کائنات کی ہر چیز کا پرورش کنندہ اور کارساز ہے۔

اللہ خالق کل شی وھو علی کل شی وکیل	(ترجمہ) خدا ہر چیز کا خالق ہے اور وہ ہر چیز کا کارساز بھی ہے
انما امرہ، اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون	(ترجمہ) بیشک اس کے حکم کی کیفیت یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اسے کہتا ہے، ہوجا، اور وہ ہو جاتی ہے۔

لہذا جب ہم عقیدۂ توحید کی روشنی میں موجودہ طبعیاتی علوم پر نظر ثانی کریں گے تو ہمیں ان تمام علوم کا بنیادی تصور یہ قرار دینا پڑے گا کہ بیسویں صدی کے ماہرین طبعیات مثلاً جیمز جینز اور ایڈنگٹن کا یہ خیال درست ہے کہ حقیقت کائنات ایک ریاضیاتی شعور ہے لیکن ریاضیاتی شعور شخصیت کے باقی اوصاف کے بغیر نہیں ہوسکتا لہذا وہ ریاضیاتی شعور خدا ہے جو کائنات کا خالق اور رب ہے اور حکیم و علیم ہے۔ برق قوت از خود موجود نہیں ہوئی تھی بلکہ خدا کے حکم سے اور قول کن سے پیدا ہوئی تھی۔ گویا خدا کے ارادۂ تخلیق کی قوت یا اس کے قول کن کی قوت نے ہی برق قوت کی صورت اختیار کی تھی۔ ادھر خدا نے قول کن کہا اور ادھر برق قوت کارفرما ہوگئی۔ اور برق قوت کی صفات بھی ایک عمل تخلیق میں سے گزری ہیں اور اس عمل

کے دوران میں اس کی ہر خاصیت بروقت ضرورت، ایک خاص مقصد کے ماتحت مادہ کی ،کمل تدریجی تخلیق اور تربیت کے لئے خدا کے حکم سے وجود میں آئی تھی اور اس وقت سے لیکر مستقل طور پر اس میں موجود چلی آتی ہے ۔ پھر الکٹرانوں اور پروتانوں کا مل کر مختلف عناصر کو ترتیب دینا اور مادہ کی دوسری خاصیتوں کا مادی ارتقا کے قدم قدم پر ایک ایک کرکے ظہور پانا خدا کے حکم سے ممکن ہوا ہے ورنہ مادہ کے اندر اس قسم کے ارتقا کی منزلیں خود بخود طے کرلینے کی کوئی صلاحیت موجود نہ تھی مثلاً آکسیجن (Oxygen) اور ہائیڈروجن (Hydrogen) میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں تھی جس سے وہ مل کر پانی بنادیں اور پانی کے وجود میں آنے سے پہلے کوئی سائنسداں آکسیجن اور ہائیڈروجن کی خاصیات کا مشاہدہ اور مطالعہ کرکے یہ نتیجہ اخذ نہ کر سکتا تھا کہ ان کا ایک خاص نسبت سے کیمیاوی ترکیب پانا ممکن ہے اور ان کی ترکیب کا نتیجہ پانی ایسے ایک سیال کی صورت میں رونما ہوگا ۔ ان کا مل کر پانی بن جانا خدا کے حکم سے ممکن ہوا ہے ۔ ارتقائے ابداعی (Emergent Evolution) کا نظریہ قرآن کے اس نظریہ کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے اگرچہ اس کے عیسائی قائلین اپنے مخصوص عیسائیت نواز فلسفۂ علم کی وجہ سے اس بات کا اعتراف نہیں کرتے کہ کائنات کے عمل ارتقا کے ہر قدم پر جو غیر متوقع لیکن معنی خیز تغیرات اس کو وجود میں لاتے رہے ہیں ۔ اور لارہے ہیں ان کا آخری سبب کسی قادر مطلق خدا کے ارادۂ تخلیق کی قوت ہے ۔

حیاتیاتی علوم کی تشکیل جدید

اسی طرح سے حیاتیاتی علوم (Biological Sciences) میں درسی کتابوں پر نظر ثانی کرنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے حیاتیات کی تعریف پر نظر ثانی کرنا چاہئے ۔ مغربی عیسائی سائنسدانوں نے حیاتیات کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

''حیاتیات زندگی (یعنی زندہ اجسام) کی سائنس ہے،،۔

Biology is the Science of life

لیکن طبعیات کی تعریف کی طرح ان کی یہ تعریف بھی غلط ہے کیونکہ اس میں بھی اس بات کو نظر انداز کیا گیا ہے کہ زندگی خود بخود موجود نہیں بلکہ خدا نے پیدا کی ہے اور خدا کی خالقیت اور ربوبیت کا ایک مظہر ہے ۔ لہذا حیاتیات کی صحیح تعریف اس طرح سے کی جائے گی۔

"حیاتیات خدا کے اس تخلیقی اور تربیتی عمل کی سائنس ہے جو خدا کی تخلیق کے اس حصہ میں جسے ہم جاندار اجسام کی دنیا کہتے ہیں ظہور پذیر ہوا ہے ۔"

"Biology is the Science of the creative activity of God as it manifests itself in the world of life."

حیاتیاتی علوم کے دائرہ میں عیسائی مغرب کے سائنسدانوں کی تحقیق یہ ہے کہ جب مادہ اپنے ارتقا کی انتہا کو پہنچ گیا تو بعض نامعلوم اسباب کے ماتحت سمندروں کے کناروں پر کسی جگہ کیچڑ میں ایک زندہ خلیہ نمودار ہوئی جسے اب امیبا کہا جاتا ہے ۔ یہ خلیہ خود بخود خوراک حاصل کرنے اور زندہ رہنے کے لئے جدوجہد کرنے لگی لہذا زندہ رہی اور اس کی نسل ترقی کرتی رہی ۔ اس کی نسل کے افراد کی جسمانی ساخت میں بغیر کسی وجہ کے قدرتی طور پر ہر قسم کی تبدیلیاں ہوتی رہیں جن کے جمع ہو جانے سے بعض نئی قسم کے جاندار ظہور میں آتے رہے ۔ وہ جاندار جن کی جسمانی تبدیلیاں ایسی تھیں کہ وہ ان کو اتفاقاً کشمکش حیات کے لئے موزوں بناتی تھیں زندہ رہے اور باقی کشمکش حیات کے اس امتحان میں ناکام ہوکر موت کے گھاٹ اتر گئے ۔ گویا کشمکش حیات کی ضرورت کی وجہ سے قدرت خود بخود بقائے اصلح کی وجہ سے زندہ رہنے کے قابل جانداروں کا انتخاب کرتی رہی ۔ یہ کشمکش حیات اور بقائے اصلح اور قدرتی انتخاب کے بے مقصد اور بے پرواہ اصولوں کی کارفرمائی تھی ۔ اس طرح سے جو نئی نئی انواع حیوانات وجود میں آتی رہیں ان میں سے ایک انسان ہے ۔ جو قدرت کی محولہ بالا اندھا دھند قوتوں کے عمل سے اتفاقاً پیدا ہوگیا ہے ۔ ان سائنسدانوں کا خیال ہے کہ نوع انسانی اتفاقاً جن حیاتیاتی تغیرات میں سے گذری ہے چونکہ وہ اس کی حیاتیاتی تعمیر کے اندر راسخ ہوگئے ہیں لہذا انسانی جنین ماں کے رحم کے اندر ان کا اعادہ کرتا ہے ۔ چونکہ یہ نظریہ جو انیسویں صدی میں پیش کیا گیا تھا عیسائیت کے لادینی فلسفۂ علم کے عین مطابق تھا ۔ اس لئے اسے اپنے زمانہ میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور یہ نظریہ اب تک بھی جولین ہکسلے (Julian Huxley) ایسے نامور ماہرین حیاتیات کے نزدیک حیاتیاتی ارتقا کا معیاری نظریہ ہے لیکن چونکہ یہ نظریہ مشاہدہ میں آنے والے بعض قدرتی حالات اور واقعات کے خلاف تھا لہذا بعض عیسائی سائنسدانوں نے ہی جن میں برگساں (Bergson) اور ڈریش (Driesch) زیادہ مشہور ہیں اسکی تردید کی اور اس کے بالمقابل اور نظریات پیش کئے جن میں قدر مشترک یہ ہے کہ خود جاندار کے جسم

کے اندر ایک باشعور تخلیقی قوت کارفرما ہے جسے قوت حیات کہنا چاہئے۔ ڈریش نے بالخصوص جانداروں کے جنین پر تجربات کرکے یہ دریافت کیا کہ یہ قوت حیات مزاحمتوں کے باوجود اپنی طے کی ہوئی سمت میں جاندار کی نشو و نما کرتی ہے۔ لہذا اپنے مقصد کو جانتی ہے اور اس کے حصول پر قدرت رکھتی ہے اور اس کا مقصد جاندار کی تزئین اور جسمانی نشو و نما کرنا ہے جس میں اس کی صحت اور تندرستی کو قائم رکھنا بھی شامل ہے۔ ماں کے رحم کے اندر انسانی جنین کے بامقصد اور بامعنی تغیرات اسی قوت کی کارفرمائی کا نتیجہ ہیں۔ یہی قوت جاندار کی جسمانی ساخت کو بہتر بنا کر اسے ایک اور زیادہ ترقی یافتہ جاندار کی صورت میں بدلنے کا موجب ہوتی ہے۔ اسی قوت کے عمل کی وجہ سے ہی انواع حیوانات میں وہ حیاتیاتی ارتقا ہوتا رہا ہے جس کا منتہائے کمال انسان کا ظہور ہے برگسان اور ڈریش نے اپنے ان نتائج سے جو آخری نتیجہ نکالا ہے وہ یہ ہے کہ یہی باشعور قوت حیات، حقیقت کائنات ہے۔ لیکن ان کے نتائج یہیں ختم ہو جاتے ہیں۔ ماہرین حیاتیات بھی اس نتیجہ پر پہنچنے کے بعد کہ حقیقت کائنات شعور ہے یہ کہنے سے گریز کرتے ہیں کہ یہ شعور ایک شخصیت ہے جو قادر مطلق ہے اور کائنات کی خالق اور رب ہے اور اس کی وجہ پھر عیسائی مغرب کا وہی غیر سائنسی عقیدہ ہے کہ سائنس کو خدا کے عقیدہ سے الگ رہنا چاہئے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں مغرب کا علم حیاتیات اپنے صحیح راستہ سے ہٹ گیا ہے اور اس سے اسکا ہٹ جانا نفسیاتی اور انسانی علوم کی ترقی کے لئے ایک بہت بڑی رکاوٹ کا موجب ہوا ہے۔ ان نظریات کے بالمقابل قرآن کا نظریہ یہ ہے کہ وہ قوت حیات جو حیاتیاتی ارتقا کا باعث ہے جو جاندار کے جسم کے اندر اس کی تخلیق و تربیت کے لئے کارفرما ہے اور جو رحم مادر کے اندر انسانی جنین کے بامقصد اور بامعنی تغیرات کا باعث ہے خدا کے ارادۂ تخلیق و تربیت کی قوت ہے۔

ثم جعلنه نطفة فی قرار مکین ۔ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فکسونا العظام لحما ۔ ثم انشانه خلقاً آخر فتبرك الله احسن الخالقين ۔

(ترجمہ) پھر ہم نے اسے نطفہ بنایا ایک ٹھہر جانے اور جماؤ پانے کی جگہ میں ۔ پھر نطفہ کو ہم نے علقہ بنایا پھر علقہ کو ایک گوشت کا ٹکڑا سا کردیا پھر اس میں ہڈیوں کا ڈھانچہ پیدا کیا۔ پھر ڈھانچے پر گوشت

کی تہ چڑھا دی۔ پھر دیکھو
اسے کس طرح ایک دوسری ہی
طرح کی مخلوق بنا کر نمودار
کردیا۔ تو کیا ہی برکتوں والی
ہستی ہے اللہ کی۔ پیدا کرنے والوں
میں سب سے بہتر پیدا کرنے والا۔

فاذا مرضت فهو يشفين ۔

(ترجمہ) جب میں بیمار ہوتا ہوں
تو وہ خدا مجھے شفا بخشتا ہے۔

ظاہر ہے کہ قرآن کے نقطہ نظر کے مطابق سبب ارتقا کا پہلا نظریہ جسے ڈارون اور اس کے ہم خیالوں کی حمایت حاصل ہے قطعی طور پر غلط ہے لیکن برگسان (Bergson) اور ڈریش (Driesch) کے نظریات قرآن کے نظریہ سے زیادہ قریب ہیں۔ قرآن کے اس نظریہ کے مطابق جب ہم حیاتیاتی علوم میں درسی کتابوں کی تشکیل کریں گے تو ہمیں ان علوم کا بنیادی تصور یہ قرار دینا پڑے گا کہ برگسان اور ڈریش ایسے ماہرین حیاتیات کا یہ خیال درست ہے کہ جاندار کے جسم کے اندر ایک باشعور اور بامقصد قوت حیات کارفرما ہے جو ایک خاص طے شدہ شکل و صورت اور مقصد اور مدعا کے مطابق جاندار کی نشو و نما کرتی ہے۔ اس قوت کا عمل اگرچہ جاندار کی نشو و نما کے لئے ظہور پاتا ہے۔ تاہم وہ جاندار کے اپنے اختیار اور ارادہ سے باہر ہوتا ہے جس سے یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ یہ قوت کوئی مادی یا حیاتیاتی قوت نہیں جو اتفاقاً جاندار کے جسم کے اندر پیدا ہوگئی ہے بلکہ ایک قادر مطلق رحیم و کریم، خالق اور رب خدا کے ارادۂ تخلیق و تربیت کی قوت ہے جو محض اس کے قول کن سے کارفرما ہوگئی ہے۔ یہی قوت مادی مرحلہ ارتقا میں برقی قوت کی صورت میں اپنا کام کر رہی تھی اور یہی قوت حیاتیاتی عمل ارتقاء کو لاکھوں برس تک ایک خاص سمت میں متواتر آگے دھکیلتی رہی یہاں تک کہ جسم انسانی ظہور پذیر ہوا۔ حیاتیات میں اس تصور کے داخل کرنے سے علم حیاتیات پھر اپنی ترقی کے صحیح راستہ پر آ جاتا ہے اور انسانی اور نفسیاتی علوم کی صحیح راہ نمائی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

نفسیاتی علوم کی تشکیل جدید

نفسیاتی اور انسانی علوم کے دائرہ میں خدا اور سائنس کی بے تعلقی کے نظریہ پر

اصرار کرنے والے مغربی سائنسدانوں کی پراگندہ خیالی اس سے کہیں زیادہ ہے جو ہمیں ان کے حیاتیاتی علوم میں نظر آتی ہے۔

ان میں سے ایک گروہ تو ان لوگوں کا ہے جو سرے سے انکار کرتے ہیں کہ ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ انسانی اعمال و افعال کا سرچشمہ کوئی ایسی چیز ہے جسے نفس انسانی (Human mind) کہا جاتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ انسان فقط کسی بیرونی محرک (Stimulus) سے متاثر ہوکر اور اس کے جواب (Response) میں کسی کردار (Behaviour) کا اظہار کرتا ہے۔ انسان کا نفس یا ذہن ہمیں نظر نہیں آتا اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ در حقیقت موجود ہے لیکن ہم انسان کے کردار کو دیکھ سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں۔ یہ واٹسن (Watson) اور اس کے شاگرد ہیں جو کرداریت (Behaviourism) کے حامی ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک نفسیات کی تعریف یہ ہے:۔

''نفسیات کردار کا علم ہے،،

"Psychology is the Science of behaviour."

دوسرا گروہ ان لوگوں کا ہے جو نفس انسانی کے وجود کے قائل تو ہیں اور نفسیات کی تعریف اس طرح سے کرتے ہیں:

''نفسیات، نفس انسانی کا علم ہے،،

"Psychology is the Science of mind."

لیکن نفس انسانی کے بلند ترین وظائف کو جو انسان کے ساتھ مخصوص ہیں انسان کی حیوانی فطرت کے بعض تقاضوں کی پیداوار اور انہی کا خدمتگزار سمجھتے ہیں۔ یہ دوسرا گروہ فطرت انسانی کے بارہ میں جن حقائق پر اب تک متفق ہوسکا ہے وہ یہ ہیں:

(۱) انسان کی بعض خواهشات ایسی ہیں، جو حیوان اور انسان دونوں میں مشترک ہیں اور وہ انسان کی حیوانی جبلتیں ہیں۔ جن کا مقصد یہ ہے کہ حیوان یا انسان ان کی تشفی کرکے اپنے آپ کو اور اپنی نسل کو قائم رکھ سکے۔

(۲) انسان کی بعض خواہشات ایسی ہیں جو انسان سے خاص ہیں اور جن میں حیوان اس کے ساتھ شریک نہیں۔ ان سب خواہشات کا

مقصد کسی نہ کسی صورت میں حسن کی طلب ہے اور ان میں سب سے بڑی اور مرکزی خواہش کسی ایسے تصور کی محبت یا جستجو کی خواہش ہے جس کی طرف انسان حسن کے بعض اوصاف منسوب کرتا ہو۔ اس قسم کے تصور حسن کو نظریہ یا نصب العین (ideal) بھی کہا جاتا ہے۔

(۳) انسان کی فطرتی خواہشات میں سے ایک خواہش ایسی ہے جو اس کی تمام خواہشات پر جن میں اس کی حیوانی جبلتیں بھی شامل ہیں، حکمران ہے اور اس کے سارے اعمال و افعال کو اپنے ماتحت منظم کرتی ہے۔ گویا ایسی خواہش انسانی افعال کی قوت محرکہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ انسان کے سارے اعمال و افعال کے اندر ایک وحدت ہے جس کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ہر فرد انسانی ایک شخصیت یا انفرادیت رکھتا ہے۔

لیکن اگر انسان کی کوئی خواہش ایسی ہے جو اس کے سارے اعمال و افعال کی قوت محرکہ اور منظمہ ہے تو ضروری ہے کہ انسان کے تمام انفرادی اور اجتماعی مشاغل خواہ وہ اخلاقی ہوں یا سیاسی، یا اقتصادی، یا قانونی، یا تعلیمی یا علمی، یا فنی۔ اسی کے مظاہر ہوں اور تمام انسانی علوم یعنی فلسفۂ سیاست، فلسفۂ اقتصادیات، فلسفۂ اخلاق، فلسفۂ قانون، فلسفۂ تعلیم، فلسفۂ علم اور فلسفۂ فن وغیرہ اسی پر مبنی ہوں اور اس کی ماہیت اور حقیقت کے مختلف پہلوؤں کے فلسفے ہوں اور اسی کے وظائف کے تشریحی اور تفصیلی علوم ہوں۔ انسان کی یہ خواہش گویا تمام انسانی علوم کے لئے کلید کا درجہ رکھتی ہے۔

یہ خواہش جسقدر اہم ہے اسی قدر اس دوسرے گروہ سے تعلق رکھنے والے عیسائی مغرب کے سائنسداں اس کی نوعیت اور حقیقت کے متعلق کوئی یقینی یا قطعی رائے قائم کرنے سے قاصر ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق جتنے نظریات قائم کئے ہیں ان میں سے کوئی بھی ایسا مدلل اور منظم نہیں کہ انسانی فعلیتوں میں سے کسی فعلیت کے فلسفہ کی بنیاد اس پر رکھی جاسکے۔ چنانچہ مغربی فلسفیوں میں سے (سوائے کارل مارکس کے جس کا فلسفہ محرک اعمال انسانی فطرت انسانی کے حقائق سے مطابقت نہیں رکھتا اور لہذا درست نہیں ہوسکتا) کوئی بھی ایسا نہیں جس نے اپنے فلسفۂ سیاست یا فلسفۂ اخلاق یا فلسفۂ اقتصادیات یا فلسفۂ قانون یا فلسفۂ تعلیم یا فلسفۂ علم یا فلسفۂ جمالیات یا فلسفۂ تاریخ کی بنیاد انسانی اعمال کی قوت محرکہ کے کسی واضح فلسفہ پر رکھی ہو۔ ان

میں سے ایک فریق کا خیال یہ ہے کہ انسانی اعمال کی قوت محرکہ جبلت جنس ہے اور نظریات یا نصب العین جبلت جنس سے پیدا ہوتے ہیں اور اسی کے خدمتگزار ہیں ۔ جب انسان کی جبلتی خواہشات اپنا صحیح اظہار نہیں پاسکتیں تو وہ بگڑ کر کسی نظریہ کی صورت اختیار کرلیتی ہیں تاکہ انسان ان سے ایک قائم مقام تسلی حاصل کرسکے ۔ یہ فرائڈ اور اس کے شاگرد ہیں ۔ دوسرا فریق یہ سمجھتا ہے کہ انسان کے اعمال کی قوت محرکہ، جبلت تفوق یا جبلت استیلاء ہے اور نظریات جبلت استیلاء سے پیدا ہوتے ہیں ۔ جب انسان کی حب تفوق مطمئن نہیں ہوسکتی تو انسان کوئی ایسا بلند قسم کا خیالی نظریہ پیدا کر لیتا ہے جو اس کی مسدود خواہش تفوق کی تشفی کرسکے اور پھر اسکی جستجو کرنے لگتا ہے ۔ یہ ایڈلر اور اس کے شاگردوں کا گروہ ہے ۔ ایک اور فریق یہ سمجھتا ہے کہ انسان کے اعمال کا سرچشمہ تمام جبلتوں کا مجموعہ ہے اور نظریات جبلتوں کے ایک نفسیاتی مرکب سے جسے وہ جذبۂ ذات اندیشی (Sentiment of self - regard) کہتے ہیں ۔ پیدا ہوتے ہیں اور پھر جبلت تفوق اس مرکب کو اکساتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان کسی نظریہ کے مطابق عمل کرنے لگتا ہے یہ خیال میکڈو گل اور اس کے ہم نواؤں کا ہے ایک اور فریق یہ سمجھتا ہے کہ انسانی اعمال کی قوت محرکہ، جبلت تغذیہ یا ضرورت خوراک ہے جس میں وہ موسم کے مطابق لباس اور اقامتی مکان بھی شامل کرتے ہیں ۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جب انسانی زندگی کی یہ بنیادی ضرورتیں ٹھیک طرح سے پوری نہیں ہوتیں تو وہ فرض کر لیتا ہے کہ اس کو ان چیزوں کی نہیں بلکہ کسی نظریہ یا نصب العین کی ضرورت ہے ۔ لہذا وہ کوئی مناسب خیالی نظریہ پیدا کر لیتا ہے جس کے تتبع کے پردہ میں وہ درحقیقت اپنی اقتصادی ضرورتوں کی تشفی کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے ۔ دراصل اس کا نظریہ اس کی اقتصادی ضرورتوں کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہوتا ہے ۔ یہ کارل مارکس اور اس کے شاگردوں کا نظریہ ہے ۔

ان نظریات میں سے ہر نظریہ کے اندر عقلی اور علمی نقطۂ نظر سے بہت سی کمزوریاں اور خامیاں ہیں جن کی وجہ سے ہر نظریہ نا تسلی بخش ہے ۔ ان تمام نظریات میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کسی ایک حیوانی جبلت کو یا تمام حیوانی جبلتوں کو انسان کے اعمال کا محرک قرار دیتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے موجد فلسفیوں کے ذہن خدا اور سائنس کے افتراق کی فضا میں نشو و نما پائے ہوئے ہیں ۔ ڈارون کے نظریہ کے زیر اثر ان کا خیال یہ ہے کہ سب سے پہلے مادہ تھا ۔ مادہ سے پہلے کچھ نہیں تھا ۔ اور کسی

قادر مطلق خدا کا ارادۂ تخلیق مادہ کے ظہور کا سبب نہ تھا ۔ مادہ کے بعد حیوان وجود میں آیا اور حیوان سے انسان پیدا ہوا ۔ لہذا اگر انسان میں کوئی ایسی خواہش ہے جو حیوان میں نہیں تھی مثلاً یہی نظریہ یا نصب العین کی محبت تو وہ لامحالہ حیوان کی بعض خواہشات سے جن کو جبلتیں کہا جاتا ہے ۔ پیدا ہوسکتی ہے ورنہ اس کا وجود ممکن نہیں لہذا یہ جبلتیں ہی ہیں جن میں سے کوئی ایک یا جن کا مجموعہ آخرکار انسان کے اعمال کی قوت محرکہ ہے ۔

اس کے برعکس قرآن حکیم کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کے سارے اعمال و افعال کی قوت محرکہ خدا کی محبت ہے جو کائنات کا خالق اور رب ہے ۔ خدا کی محبت خدا کی ستائش اور عبادت اور اطاعت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ وہ اعمال ہیں جن کو دین کہا جاتا ہے ۔ اس دین پر یکسوئی سے قائم رہنا یعنی ان تمام خواہشات کو جو اس سے ہٹانے والی ہوں ترک کرنا اور اپنے تمام اعمال کو اس کے تابع رکھنا اور اسی کو اپنے سارے اعمال کا محرک بنانا ۔ نوع انسانی کی فطرت ہے جو مستقل اور محکم ہے اور تبدیل نہیں ہوسکتی ۔ اور چونکہ یہ دین انسانی فطرت کی پختہ اور محکم بنیادوں پر قائم ہے لہذا پختہ اور محکم ہے ۔

اقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطرالناس عليها لا تبديل لخلق الله ذالك الدين القيم ۔

(ترجمہ) اے پیغمبر دین پر یکسوئی سے قائم رہئے یہ خدا کی پیدا کی ہوئی وہ فطرت ہے جس پر خدا نے انسانوں کو پیدا کیا ہے خدا کی تخلیق میں تبدیلی نہیں ہوتی ۔ یہی دین محکم ہے ۔

خدا نے انسان کو سوائے عبادت کے کسی اور کام کے لئے پیدا ہی نہیں کیا ۔ خدا کی عبادت کا جذبہ اس کی فطرت میں رکھ دیا گیا ہے اور عبادت یہ ہے کہ انسان کسی کام کو خدا کی محبت اور رضامندی کے لئے کرے ۔ گویا اگر انسان اپنی فطرت کا پابند رہے تو خدا کی محبت کے سوائے اس کے اعمال کا کوئی اور محرک نہیں ہوسکتا ۔

ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

(ترجمہ) میں نے جنوں اور انسانوں کو سوائے عبادت کے اور کسی غرض کے لئے پیدا نہیں کیا ۔

حضورؐ کو یہ حکم ہوا کہ کہہ دیجئے کہ میری نماز اور قربانی ہی نہیں بلکہ میرا جینا اور مرنا ہر چیز خدا کی عبادت کے لئے وقف ہے ۔

اور اس میں خدا کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرنا یعنی اپنی زندگی کے بعض اعمال کو خدا کے لئے وقف کرنا اور بعض کو غیر اللہ کے لئے وقف کرنا جس میں میری ذات بھی شامل ہے ممکن نہیں مجھے یہی حکم دیا گیا ہے اور میں اس کے حکم کے سامنے سب سے پہلے سرجھکاتا ہوں ۔

قل ان صلاتی و نسکی و محییای و مماتی للہ رب العلمین لاشریک لہ وبذالک امرت وانا اول المسلمین

(ترجمہ) اے پیغمبر کہہ دیجئے کہ میری نماز اور میری قربانی اور میری زندگی اور موت سب اللہ کے لئے ہیں جو اہل جہان کا پروردگار ہے ۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھے یہی حکم دیا گیا ہے اور میں سب سے پہلا مسلمان ہوں ۔

ان آیات مبارکہ کا مطلب سوائے اس کے اور کیا ہے کہ اگر انسان کے تمام اعمال و اشغال خدا کی محبت کے لئے سرزد ہوں تو یہ اس کی فطرت کا عین تقاضا ہوگا ۔

قرآن حکیم نے انسان کی جبلتی خواہشات اور نصب العینی یا نظریاتی خواہشات کے باہمی تعلق کی وضاحت کردی ہے ۔ انسان کی جبلتی حیوانی قسم کی خواہشات کو قرآن کی اصطلاح میں ہوا کہا گیا ہے ۔ جب انسان خدا کی محبت کو چھوڑ کر اپنی کسی جبلتی خواہش کو اپنے اعمال کا محرک بناتا ہے تو وہ اپنی اس خواہش کو خدا کا مقام دیتا ہے کیونکہ انسان کی فطرت کی رو سے خدا کی محبت ہی کو یہ مقام حاصل ہے کہ وہ انسان کے اعمال کا محرک بنے ۔

افرایت من اتخذ الٰھہ ھواہ

(ترجمہ) اے پیغمبر کیا آپ نے اس شخص کو بھی دیکھا جس نے اپنی جبلتی خواہشات کو اپنا خدا بنالیا ہے ۔

انسان کا جو عمل خدا کی محبت کے لئے سرزد ہو وہ عمل صالح ہے اور جو اس کی جبلتی یا حیوانی خواہشات کے ماتحت اور ان ہی کی اعانت یا خدمت کے لئے سرزد ہو وہ غیر صالح ہے۔ انسان کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے سارے اعمال صالح ہوں اور اس کا کوئی ایک عمل بھی غیر صالح نہ ہو یعنی اس کے سارے اعمال خدا کی محبت کے سرچشمہ سے نکلیں اور خدا کی محبت ہی ان کا محرک بنے۔ عمل صالح کو عمل غیر صالح سے مخلوط کرنا انسان کی فطرت نہیں اگر کوئی ایسا کرے گا تو اپنے گناہوں کا اعتراف کرنے اور توبہ کرنے سے وہ نجات تو پا جائے گا لیکن خدا کے مقربین میں داخل نہیں کیا جائے گا۔

واخرین اعترفوا بذنوبھم خلطوا عملا صالحاً

(ترجمہ) اور دوسرا گروہ جنہوں نے گناہوں کا اعتراف کرلیا اور عمل صالح کو عمل غیر صالح سے خلط ملط کردیا۔

مومن خدا کی محبت کے تقاضوں پر سختی سے کاربند رہتا ہے اور اپنے کسی عمل کو ان تقاضوں کے خلاف سرزد نہیں ہونے دیتا۔

والذین امنوا اشد حباللہ

(ترجمہ) وہ لوگ جو ایمان لائے ہیں خدا سے شدید محبت رکھتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ جن لوگوں کا عمل خدا کی محبت کے تقاضوں کے مطابق سرزد نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ خدا کو مانتے نہیں یا کسی اور سبب سے تو قرآن کی رو سے ان کا فطرتی محرک عمل کیوں کام نہیں کرتا۔ قرآن حکیم اس سوال کا جواب یہ دیتا ہے کہ ان کا فطرتی محرک عمل برابر اپنا کام کر رہا ہوتا ہے لیکن وہ اللہ کو نہ جاننے یا کم جاننے کی وجہ سے اللہ کی صفات حسن و کمال کسی غیر اللہ کے وجود کے تصور کو سونپ کر اسی کو اپنا خدا بنا لیتے ہیں۔ پھر اسی کی محبت ان کے اعمال کا محرک بن جاتی ہے اور ان کی باقی تمام خواہشات کو اپنے ماتحت کرلیتی ہے بالکل اسی طرح جیسے کہ خدا کی محبت مومن کے اعمال کا محرک ہوتی ہے اور مومن کی باقی خواہشات کو اپنے ماتحت کر لیتی ہے۔

واتخذوا من دون اللہ انداداً

(ترجمہ) اور انہوں نے خدا کو

یحبونھم کحب اللہ

چھوڑ کر بعض معبود بنالئے ھیں
جن سے وہ ایسی محبت کرتے ھیں
جو فقط خدا کے لائق ھے ۔

لیکن قرآن کا ارشاد یہ ھے کہ اس صورت میں کچھ عرصہ کے بعد اسے معلوم ھو جاتا ھے کہ اس کا تصور حسن درحقیقت ناقص ھے اور اپنے نقائص کی وجہ سے اس کے جذبہ حسن کو مطمئن نہیں کرسکتا اور اس کی محبت کی پیاس کو نہیں بجھا سکتا ۔ ناقص اور غلط تصور حسن یا ناقص اور غلط معبود ایک سراب کی طرح ھے ۔ جس کے پاس ایک پیاسا اپنی پیاس بجھانے کے لئے آتا ھے لیکن جب وہ اس کے پاس پہنچ جاتا ھے تو وھاں کچھ بھی نہیں پاتا ۔

کسراب بقیعة یحسبه الظمأن ماء
فاذا جاءہ لم یجدہ شیئاً

(ترجمہ) جنگل کے ایک سراب کی
طرح کہ پیاسا اسے پانی سمجھتا
ھے لیکن جب اس کے پاس آتا
ھے تو کچھ نہیں پاتا ۔

اس کا چاھنے والا ایسے شخص کی طرح ھے جو کوئیں کے پانی کیطرف پانی کیلئے ھاتھ پھیلاتا ھے لیکن محض ھاتھ پھیلانے سے پانی اسے کہاں مل سکتا ھے ۔

الا کباسط کفیه الی الماء لیبلغ
فاہ وما ھو ببالغه

(ترجمہ) اس شخص کی طرح جو
پانی کی طرف ھاتھ پھیلاتا ھے
کہ وہ اس کے منہ تک پہنچ
جائے لیکن وہ اس کے منہ تک
پہنچنے والا نہیں ۔

لہذا وہ اسے ترک کرکے کسی اور تصور کو اپنا معبود بناتا ھے ۔ گویا ناقص تصور، ناقص ھی نہیں ھوتا بلکہ ناپائیدار بھی ھوتا ھے ۔

مثل کلمة خبیثة کشجرة خبیثة
اجتثت من فوق الارض مالھا من
قرار

(ترجمہ) ایک ناپاک تصور کی
مثال ایک ناپاک درخت کی طرح
ھے جو زمین سے اکھاڑ پھینکا
جاتا ھے اور اسے پائیداری نصیب
نہیں ھوتی ۔

مثل الذین اتخذوا من دونه اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً ان اوھن البیوت لبیت العنکبوت ۔

(ترجمہ) وہ لوگ جنہوں نے خدا کو چھوڑ کر اوروں کو دوست بنایا ہے ان کی مثال مکڑی کی طرح ہے جو گھر بناتی ہے ۔ بیشک تمام گھروں میں سب سے زیادہ کمزور گھر مکڑی کا ہی ہوتا ہے

اس کے بالمقابل خدا کا تصور پختہ اور پائیدار ہوتا ہے ۔

ومن یکفر بالطاغوت ویومن باللہ فقداستمسک بالعروۃ الوثقی لاانفصام لھا ۔

(ترجمہ) اور جو شخص بتوں سے کفر کرتا ہے اور خدا پر ایمان لاتا ہے بیشک وہ ایک ایسے مضبوط حلقہ کو تھام لیتا ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا ۔

گویا قرآن حکیم کے نزدیک تصورات حسن یا نظریات کی محبت جس کی وجہ سے انسان تمام حیوانات پر فوقیت رکھتا ہے ۔ خود وہ قوت ہے جو انسان کے سارے اعمال کو حرکت میں لاتی ہے اور یہ قوت نہ تو جبلت جنس کی پیداوار اور خدمتگزار ہے اور نہ ہی جبلت تفوق کی نہ جبلت تغذیہ کی اور نہ ہی جبلتوں کے کسی مجموعہ کی بلکہ وہ انسان کی فطرت کا ایک مستقل تقاضا ہے جو جبلتوں پر بھی حکمرانی کرتا ہے ۔ باقی رہا یہ سوال کہ اگر یہ قوت جبلتوں سے پیدا نہیں ہوئی تو کہاں سے آتی ہے ۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ حیاتیاتی سطح ارتقا پر قوت حیات کہاں سے آئی تھی اور طبعیاتی سطح وجود پر برق قوت کہاں سے نمودار ہوئی تھی قرآن مجید کی محولہ بالا آیات کے مطابق اس قوت کو اسی خالق کائنات نے پیدا کیا ہے جس نے حیاتیاتی سطح ارتقا پر قوت حیات کو پیدا کیا تھا تاکہ حیوانات کی نشو و نما اور ارتقا کا باعث بنے اور جس نے مادی سطح ارتقا پر برق قوت کو پیدا کیا تھا تاکہ عناصر کی نشو و نما اور ارتقا کا باعث بنے ۔ اور اللہ تعالی نے انسانی سطح ارتقا پر حب تصور کی اس قوت کو اس لئے پیدا کیا ہے تا کہ وہ انسانی سطح ارتقا پر نوع انسانی کے اعمال کو حرکت میں لائے اور اس طرح سے اس کی تصوراتی اور نظریاتی نشو و نما اور ارتقاء کا باعث بنے ۔

واللہ خلقکم وما تعملون

(ترجمہ) اور خدا نے ہی تم کو

پیدا کیا ہے اور تمہارے اعمال
و افعال کو بھی ۔

دراصل جس طرح سے برقی قوت خدا کے قول ''کن،، یا ارادۂ تخلیق و تربیت کی قوت تھی جو مادی دنیا میں کارفرما تھی ۔ یا جس طرح سے قوت حیات خدا کے قول کن یا ارادۂ تخلیق و تربیت کی قوت تھی جو حیاتیاتی دنیا میں کارفرما تھی ۔ اسی طرح سے نظریات کی محبت کی قوت خدا کے قول کن یا ارادۂ تخلیق کی قوت ہے جو انسانی سطح ارتقا پر کارفرما ہے ۔ انسانی دنیا کے تمام مظاہر قدرت جو انسانی اعمال و افعال کی صورت اختیار کرتے ہیں ۔ اسی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہیں ۔ یہی وہ قوت ہے جو انسان کی سیاسی، سماجی، اخلاقی، اقتصادی، مذہبی، قانونی، علمی، تعلیمی، جمالیاتی اور عسکری اعمال و افعال کا منبع اور مصدر ہے اور ساری تاریخ کا تار و پود بناتی ہے

واللہ خلقکم وما تعملون (ترجمہ) اور خدا نے ہی تم کو پیدا کیا ہے ۔ اور تمہارے اعمال و افعال کو بھی ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عقیدۂ توحید کی روشنی میں نفسیات (Psychology) کی صحیح تعریف یہ ہو گی ۔

Psychology is the Science of the creative activity of God in the world of the human mind and its manifestations.

لہذا جب ہم قرآن کی تعلیمات کی روشنی میں انسانی علوم یعنی انفرادی نفسیات، اجتماعی نفسیات، فلسفۂ سیاست، فلسفۂ اخلاق، فلسفۂ تعلیم، فلسفۂ قانون، فلسفہ تاریخ فلسفہ جمالیات وغیرہ کو نئے سرے سے لکھیں گے تو ان علوم کا بنیادی تصور یہی قرار دینا پڑے گا کہ کسی تصور حسن کی محبت انسان کے اعمال کی قوت محرکہ ہے ۔ جب انسان کا تصور حسن یا نظریہ (ideal) خدا ہو جو بدرجۂ کمال تمام صفات حسن کا مالک ہے تو یہ فطری جذبۂ محبت اپنا صحیح راستہ پاتا ہے ۔ اور پوری طرح سے اپنا اظہار کرتا اور مطمئن ہوتا ہے لیکن جب انسان کا تصور خدا نہ ہو تو انسان خدا کی صفات حسن شعوری یا غیر شعوری طور پر کسی اور تصور کی طرف منسوب کرکے اسی تصور سے اپنے فطری ذوق محبت کو مطمئن کرنے لگتا ہے لیکن اس صورت میں اس کا تصور حسن غلط اور ناقص ہوتا ہے اور چونکہ وہ

صفات حسن سے عاری ہوتا ہے اسے زود یا بدیر معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ درحقیقت غلط اور ناقص ہے لہذا وہ مایوس ہوکر اسے ترک کردیتا ہے اور ایک نئے تصور حسن کو اختیار کرتا ہے ۔ اس طرح سے غلط نظریات کی پرستار انسانی جماعتیں مٹتی اور ابھرتی رہتی ہیں لیکن صحیح اور کامل نظریہ کو اپنانے والی انسانی جماعت کلیۃً مٹ نہیں سکتی ۔ اگرچہ اس کی زندگی کا راستہ تمام ترقیوں کی انتہائی منزل پر پہنچنے سے پہلے ترقی اور تنزل کی معمولی منزلوں پر چڑھتا اور اترتا رہتا ہے ۔

علامہ اقبال کی
ایک فراموش شدہ نظم

لطف اللہ بدوی

سال ۱۸۹۷ع میں اردو زبان کے ایک دلدادہ اور مبلغ، مولوی وحید الدین سلیم مرحوم نے علیگڈھ سے ایک رسالہ ''معارف،، کے نام سے جاری کیا، جو ہر مہینہ بڑی باقاعدگی سے شایع ہوتا تھا۔ جناب اکبر الہ آبادی نے جو اس وقت مرزا پور کے سیشن جج تھے، اس کے متعلق یہ رائے دی تھی : (۱)

''رسالہ ''معارف،، نہایت عمدہ رسالہ ہے۔ اسمیں سائنٹیفک اور تاریخی مضامین بڑے لایق بزرگوں کے قلم سے نکلتے ہیں۔ میں دل سے اس رسالہ کی ترقی چاہتا ہوں، جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنی علمی ترقی چاہتا ہوں۔ اس طرح کا کوئی اور رسالہ اپر انڈیا میں نہیں نکلتا۔ کم از کم میری نظر سے نہیں گزرا۔ بجائے 'معارف، کے اس کا نام 'آفتاب علم، زیادہ اچھا ہوتا، کیونکہ اس میں حضرات شمس العلماء کے مضامین اکثر ہوتے ہیں،،۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس وقت کے ہندوستان کے مشاہیر زبان اردو ''معارف،، کیلئے مضمون تحریر کرنا اپنے لئے باعث فخر اور نشان امتیاز سمجھتے تھے۔ مولوی سراج الحسن ترمذی صاحب ''معارف،، اور اس کے مدیر وحید الدین سلیم کا پرشکوہ الفاظ میں یوں ذکر کرتے ہیں : (۲)

''تہذیب الاخلاق کی وفات کے بعد، جس نے قوم کی سوتی ہوئی دماغی اور اخلاقی قابلیتوں میں ایک تحریک پیدا کردی تھی، ایک ایسے رسالے کے وجود کی ضرورت تھی جو زور اور صداقت، آزادی اور متانت کے ساتھ قوم کی ترجمانی کرے۔ یہ معمولی کام نہ تھا۔ اس لئے ایک قابل، تجربہ کار اور قوم پرست ایڈیٹر کی ضرورت تھی۔ چنانچہ اس کا قرعہ جناب سلیم کے نام پر پڑا۔ اور افق علیگڈھ پر ''معارف،، جلوہ گر ہوا جس نے اپنے قوت جاذبہ سے سارے ملک

---

۱ — معارف علیگڈھ : اگست ۱۹۰۰ء

۲ — رسالہ اردو اورنگ آباد : جنوری ۱۹۲۹ء

کو اپنا گرویدہ بنالیا ۔ اور سنہ ۱۸۹۸ع سے لے کر کئی سال تک آب و تاب کے ساتھ ضوفشاں رہا۔،،

اس رسالہ کے پرانے فائیلوں کو میں دیکھ رہا تھا کہ ستمبر ۱۹۰۰ء کی اشاعت میں اقبال کی ایک نظم بالکل شروع میں ھی نظر آئی ۔ نظم کا عنوان ''شمع ھستی،، ھے۔

قبل اسکے کہ میں یہ نظم قارئین کے سامنے پیش کروں ایک تاریخی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ھے۔ سر عبدالقادر مرحوم نے ''بانگ درا،، کی تمہید میں رقم فرمایا ھے کہ :(۳)

''میں نے ادب اردو کی ترقی کیلئے رسالہ ''مخزن،، جاری کرنے کا ارادہ کیا ۔ اس اثنا میں شیخ محمد اقبال سے میری دوستانہ ملاقات پیدا ھوچکی تھی ۔ میں نے ان سے وعدہ لیا کہ اس رسالہ کے حصہ نظم کیلئے وہ نئے رنگ کی نظمیں مجھے دیا کرینگے ۔ پہلا رسالہ شایع ہونے کو تھا کہ میں ان کے پاس گیا اور میں نے ان سے کوئی نظم مانگی ۔ انہوں نے کہا ابھی کوئی نظم تیار نہیں ۔ میں نے کہا 'ھمالہ' والی نظم دیدیجئے اور دوسرے مہینہ کیلئے کوئی اور لکھیئے ۔ انہوں نے اس نظم کے دینے میں پس و پیش کیا کیونکہ انہیں یہی خیال تھا کہ اس میں کچھ خامیاں ھیں۔ مگر میں دیکھ چکا تھا کہ وہ بہت مقبول ہوئی ۔ اس لئے میں نے زبردستی وہ نظم ان سے لے لی اور ''مخزن،، کی پہلی جلد کے پہلے نمبر میں، جو اپریل سنہ ۱۹۰۱ء میں نکلا، شایع کردی ۔ یہاں سے گویا اقبال کی اردو شاعری کا پبلک طور پر آغاز ہوا۔،،

سر عبدالقادر مرحوم کی تحریر سے بظاھر یہ معلوم ھوتا ھے کہ اپریل سنہ ۱۹۰۱ع سے پہلے علامہ اقبال کی کوئی نظم شایع نہ ھوسکی تھی ۔ لیکن ''معارف،، علیگڈھ میں علامہ کی یہ نظم دیکھکر حیرانی ہوئی کہ سر عبدالقادر مرحوم نے کیونکر یہ کہا کہ علامہ کی اردو شاعری کا رسالہ ''مخزن،، کے اجرائی کے بعد ھی پبلک طور پر آغاز ھوا تھا ۔ غالباً رسالہ ''معارف،، کی یہ اشاعت موصوف کی نظر سے نہیں گزری ورنہ وہ ایسی بات نہ فرماتے ۔ نظم زیر گفتگو ایک ایسی دریافت ھے کہ اس سے ھم اندازہ کرسکتے ھیں کہ اقبال کی شاعری ''مخزن،، کے اجرائی

بانگ درا ۔ مقدمہ

سے بہت پہلے مشاہیر ادب اردو کی نگاہوں میں مقبولیت حاصل کرچکی تھی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو مولوی وحید الدین سلیم جیسا ادیب اور شاعر کبھی بھی ایک مبتدی کی نظم کو اپنے رسالہ کے اول صفحوں میں جگہ نہ دیتا۔ رسالہ ''معارف،، کی ادبی حیثیت کی بلندی سے کس کو انکار ہوسکتا ہے ؟ اس مختصر سی تمہید کے بعد نظم کو نقل کیا جاتا ہے :

شمع ہستی

۱

اے شمع ہستی، اے زندگانی
بھاتی ہے دل کو تیری کہانی
ہے کوچ ہر لمحہ جاری
جاتی ہے بگٹٹ تری سواری
بجلی سے بڑھ کر بے تاب ہے تو
یا واہمہ ہے یا خواب ہے تو
کیوں چپ چپاتے ہردم رواں ہے
آئی کہاں سے جاتی کہاں ہے
ظاہر ہیں یوں تو سب پر ترے گن
لیکن نہ پایا تیرا سر و بن
گزرا نہ کوئی اس ہفت خواں سے
جاہل ہیں تیرے سرِّ نہاں سے
فی الجملہ ہمت سب ہار بیٹھے
ہیں سر بزانو ناچار بیٹھے

۲

اے زندگانی اے شمع ہستی
سونی پڑی تھی تجھ بن یہ بستی
چاروں طرف تھی چھائی اندھیری
ناگہ اٹھی اک ڈیک تیری
وہ ڈیک تھی بس نورٌ علیٰ نور
کاہے کو رہتی پردہ میں مستور
پھولوں میں جھلکی تاروں میں چمکی
بخشی جہاں کو رونق ارم کی
ہوتا نہ یاں جو تیرا ٹھکانا
چوپٹ ہی رہتا یہ کارخانا
کیا پھونک ماری دنیا کے تن میں
گویا لگادی دوں خشک بن میں
بزم جہاں میں رونق ہے تجھسے
اس میکدہ میں رونق ہے تجھ سے

۳

ہے تیرے دم سے اے عالم آرا
بزم عروسی آفاق سارا
سرگرم ہے تو جادوگری میں
ہیں تیرے عشوے خشکی تری میں
مٹی کا جوبن تونے نکھارا
دے دیکے چھینٹے اسکو ابھارا
بے حس کو بخشا احساس تونے
دی مشت گل کو بو باس تونے
تھی بھولی بھالی بھونڈی بہنگم
تونے سکھایا اس کو خم و چم

کرتب سے تیرے سانچے میں ڈھلکر — کندن سی نکلی رنگت بدلکر
ٹھکرا کے تونے جب کہدیا تم — اٹھ بیٹھی فوراً کرتی تبسم
بھولی ہے اپنی اوقات پہلی — پھرتی ہے خوش خوش کیا اھلی گہلی

۴

پاتی ہے خلقت جب تیری آہٹ — ہوتی ہے پیدا اک گدگداہٹ
مچتا ہے پھر تو اودھم غضب کا — بجتا ہے ڈنکا عیش و طرب کا
کہتی ہے دنیا تو ہے تو کیا غم — تو آئے نت نت تو آئے جم جم
جیتے ہیں جبتک مرتے ہیں تجھ پر — سب کچھ تصدق کرتے ہیں تجھ پر
کیا مال ہے جو تیرے سوا ہے — تو ہی نہو تو سب پر دھتا ہے

۵

اے سبکی پیاری سبکی چہیتی — کہ مہنہ زبانی کچھ آپ بیتی
قدرت کے گھر کی میں لاڈلی ہوں — ناز و نعم سے برسوں پلی ہوں
تقویم احسن میرا لگن ہے — فردوس اعلیٰ میرا وطن ہے
حور و ملک کی آبادیاں تھیں — بے فکریاں تھیں آزادیاں تھیں
چلتی تھی ہر دم باد بہاری — شیر و عسل کی نہریں تھیں جاری
میری ادا پر مرتے تھے قدسی — سجدہ پہ سجدہ کرتے تھے قدسی
تکریم میری ہوتی تھی از حد — ہیں داستانیں جسکی زبان زد
پھر دیس چھوٹا گزری سوجھیلی — پردیسیوں کا اللہ بیلی
پل مارنے کا ہے یاں بسیرا — حب وطن ہے ایمان میرا

۶

آب و ہوا میں دشت و جبل میں — میری رسائی ہے ہر محل میں
لیکن یہاں میں خلوت نشیں ہوں — ہوں اس طرح پر گویا نہیں ہوں
خواب گراں کی حالت ہے طاری — مستی میں گم ہے سب ہوشیاری
جب آتے آتے سبزہ میں آئی — کروٹ بدلکر میں لہلائی
انگڑایاں لیں منہ کھول ڈالا — پر آنکھ سے کچھ دیکھا نہ بھالا
داخل ہوئی جب حیواں کے تن میں — اک شور اٹھا اس انجمن میں
انساں کا جامہ جب میں نے پہنا — اللہ رے میں کیا میرا کہنا
کس کس جتن سے میں نے بنایا — رتبہ بہ رتبہ پایہ بپایہ

جامد کو نامی، نامی کو حیواں ‏ ‏ حیواں کو وحشی، وحشی کو انساں
پھیلایا میں نے کیا کیا بکھیڑا ‏ ‏ شادی وغم کے آرگن کو چھیڑا؟
نیکی بدی کے میلے جمائے ‏ ‏ جھوٹ اور سچ کے سکے چلائے
جو ناچ میں نے جس کو نچایا ‏ ‏ وہ ناچتے ھی اس کو بن آیا
القصہ ھوں میں وہ اسم اعظم ‏ ‏ ھے جس کے بس میں تسخیر عالم
کچھ کچھ کھلے ھیں انداز میرے ‏ ‏ دیکھے ھیں کس نے اعجاز میرے
مجھکو نہ سمجھو تم آجکل کی ‏ ‏ ھوں موج مضطر بحر ازل کی
رکھونگی جاری یونہی سفرمیں ‏ ‏ قصر ابد کی لونگی خبر میں
ھے میری ھستی اک طرفہ مضموں ‏ ‏ کچھ بھی نہیں ھوں پرمیں ھی میں ھوں

سنتے رھو گے میری کہانی
جب تک ھے باقی دنیائے فانی

اگرچہ یہ نظم علامہ اقبال کے ابتدائی دور کی یادگار ھے، لیکن یہ دیکھکر حیرت ھوتی ھے کہ علامہ کا طرز سخن شروع ھی سے کسقدر دقت پسند اور بالغ نظر تھا۔

79

اقبال کی فلاطونی تعبیر کا جائزہ

محمد شعیب

اقبال کا فلسفہ گوناگوں اعتبارات سے نئی روایات فکر کا موسس ہے ۔ لیکن ان سب میں سب سے زیادہ روایت شکن پہلو یہ ہے کہ اس کے نظریات میں وجود کو ثبوت پر اور حقیقت کو عین پر تقدیم حاصل ہے ۔ روایتی فلسفوں میں بالخصوص جن پر افلاطونی اثر غالب ہے، اس خیال کی کارفرمائی ملتی ہے کہ ہر شئے کی اصل اسکا مسلوب الوجود ثبوت ہے اور اسکا وجود اپنے عین کی بازگشت ہے ۔ اسلئے اصل حقیقت عین و ثبوت ہے ۔ سارا عالم ان کا عکس و انعکاس ہے ۔ اس روایت افلاطونیہ کے زیر اثر مختلف مفکرین نے خود اقبال کے فلسفہ کی تعبیر اسی اصول کی روشنی میں کی اور اسطرح انقلاب اقبال کو پھر سے رجعت معکوس کا جز بنانے میں انہوں نے کوئی کسر نہ چھوڑی ۔

اس مقالہ کا مقصد اس مسئلہ کا جائزہ لینا ہے ۔ اس رجعت معکوس سے اقبال کی جو تعبیر و تفسیر مرتب ہوتی ہے اسکا نفوذ ہمارے فلسفہ و ادب میں خود اقبال سے کہیں زیادہ ہی معلوم ہوتا ہے ۔ تصانیف اقبال سے زیادہ شارحین اقبال کے رشحات قلم سے قارئین مستفید ہونا پسند کرتے ہیں اور صورت یہ ہے کہ اقبالیات پر زیادہ مشہور تصانیف زیادہ تر روایتی فلسفہ کی روشنی میں ہی لکھی گئی ہیں اسلئے شعوری اور غیر شعوری طور پر اقبال افلاطونی تحریک کا ایک ہمعصر نمونہ بطور مقام حاصل کرتے جا رہے ہیں ۔ اس قسم کے ادب کی روک تھام ضروری ہے تاکہ اصل اقبال باقی رہ سکے ۔

رموز اقبال میں ''اقبال کے فلسفہ خودی کے مقدمات،، کے تحت ''عالم اور معلوم،، کے مقولات میں ولی الدین نے اقبال کے فلسفہ نیز قرآن کریم کے فلسفہ کائنات کی تفسیر کی ہے ۔ انکی بیان کردہ تشریح میں عین کی وجود پر فوقیت کا مسلمہ بنیادی معلوم ہوتا ہے ۔ اپنی تشریح کا آغاز وہ اس آیت قرآنی سے کرتے ہیں : ''اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون (پ ۲۳ ع ۴)،، ۔ اس آیت کی وہ اس طرح تفسیر کرتے ہیں ''ظاہر ہے کہ امر کن کی مخاطب شئے ہے ۔ تو کیا شئے خارج میں موجود تھی ؟ اور اس کو ہوجا سے خطاب کیا گیا ؟ موجود شئے کو موجود ہو جا کہنا بے معنی ہے، تحصیل حاصل ہے تو پھر کیا شئے معدوم تھی ؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے ؟ اسوجہ سے

معلوم ہوا کہ شئے نہ موجود تھی اور نہ معدوم۔ تو پھر خطاب کس کو ہوا تھا؟ مخاطب کون تھا؟ اس گتھی کا حل صاف ہے۔ وہ شئے جسکو ارادہ الٰہی خارجاً موجود کرنا چاہتا ہے، جو امر کن کی مخاطب ہے وہ شئے کا تصور ہے جو حق تعالی کے علم میں پایا جاتا ہے۔ جو اسطرح علماً ثابت ہے بوجود ذہنی یا علمی۔ اور خارجاً معدوم ہے بوجود واقعی،،۔ اسکے بعد موصوف تائید میں اس آیت شریفہ کو پیش کرتے ہیں: وقد خلقتك من قبل ولم تك شیئاً (پ ۱۶ ع ۴)۔

ان نصوص سے وہ یہ مقدمات قائم کرتے ہیں:

''ہر شئے قبل تخلیق حق تعالی کی 'معلوم، ہے۔ انکا تصور ہے۔ بالفاظ دیگر اسکا ثبوت علمی ذات حق میں متحقق ہے۔ صور علمیہ حق ہیں اور یہی مرتبہ علم (باطن) سے مرتبہ عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور جب امر کن سے اپنی اقتضاء کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو 'مخلوق، کہلاتی ہیں،،۔ واضح رہے کہ یہ بیان آیت کا ترجمہ نہیں بلکہ اسکی تفسیر و تعبیر پر مشتمل ہے اور اسکو وہ اقبال کی مابعد الطبیعیات کے واضح کرنے کے ضمن میں لائے ہیں۔ چنانچہ مزید رقمطراز ہیں کہ ''اقبال کا اذعان ہے کہ اشیاء تمام معلومات حق ہیں، تصورات الٰہی ہیں، صور علمیہ علیم مطلق ہیں،،۔

بہرحال ولی الدین کے خیال میں فلسفہ اقبال کا یہی اصل اصول ہے کہ تصورات کو اشیاء پر تقدم منطقی حاصل ہے۔ بالفاظ دیگر وجود شئے عین شئے کے تابع ہے یعنی جیسا عین ہو ویسا وجود ہوتا ہے۔

لیکن موصوف اس امر کو غالباً فراموش کردیتے ہیں کہ یہ وہ عینیت پرستی ہے جسکو اقبال اوائل بیان فلسفہ خودی یعنی ''مثنوی اسرار خودی،، میں ہی مسترد کرچکے تھے۔ اور اس فلسفہ کے بانی افلاطون کو ''از گروہ گوسفندان قدیم،، کہکر تنقید کا نشانہ بنا چکے تھے۔

اس سلسلہ میں ان کے مندرجہ ذیل اشعار نے کافی شہرت پائی ہے:

رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سم
آنچنان افسون نا محسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد

ان اشعار میں اس طریق علم کی طرف اشارہ ہے جو فلسفہ اعیان میں پوشیدہ ہے۔ وہ یہ کہ اشیائے محسوسات مقصود علم نہیں ہیں۔ اصل مقصود تو وہ

''عین،، ہے جو ان میں ثابت ہے ۔ اور اس عین تک پہنچ عقل حاصل کرسکتی ہے حواس کچھ کام نہیں آتے ۔ اسوجہ سے محسوسات سے تجرید اور صفائی حصول معرفت کے لئے لابدی ہے ۔

افلاطونیت میں محسوسات کو ملوثات کا درجہ حاصل ہے اور عین کو اصل ازلی و ابدی خیال کیا جاتا ہے۔ نتیجتاً وجود کو مایا اور خیال کو حقیقت شمار کرتی ہے ۔ چنانچہ افلاطون کے بارے میں اقبال آگے چلکر کہتے ہیں:

عقل خود را برسر گردوں رساند   عالم اسباب را افسانہ خواند
فکر افلاطون زیاں را سود گفت   حکمت او بود را نابود گفت

افلاطونی اسلوب فکر پر اقبال مزید تبصرہ یوں کرتے ہیں:

فطرتش خوابید و خوابے آفرید   چشم ہوش او سرابے آفرید

اور اسکا سبب ذوق عمل سے محرومی قرار دیتے ہیں ۔ اقبال کا یہ فیصلہ ہے کہ جو افراد یا اقوام ذوق عمل سے محروم، ہنگامہ وجود سے راہ فرار اختیار کرتے ہیں ۔ وہ اعیان کی دنیا آباد کرتے ہیں، تخئیل اور خیالات کو عالم اصلی خیال کرتے ہیں اور دنیا اور اسکے ہنگامے کو واہمہ۔ افلاطونیت کی بنیاد بھی اسی فرار اور بے عملی پر استوار ہے ۔

چنانچہ افلاطون وہ ہے جو

منکر ہنگامۂ موجود گشت   خالق اعیان نا مشہود گشت

اور پھر فرماتے ہیں

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است   مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

اس شعر میں عالم موجود اور عالم اعیان کا تقابل ہے ۔

عالم موجود عالم ممکنات ہے ۔ اسکے نظارے دم بدم نوبنو ہیں ۔ اس عالم امکاں میں جو آج ہے وہ کل کچھ اور ہے، جو آج نہیں ہے وہ کل رونما ہوسکتا ہے ۔ اس میں جو کچھ ہونے والا ہے بے تعین ہے ۔ اور جو تعین ہے وہ کچھ اور ہو جاتا ہے ۔ وجود حرکت ہے اور اسکے امکانات احصاء و پیمائش سے باہر ہیں ۔ عالم اعیان اسکے برخلاف ہر قسم کے تغیر و حادثات سے عاری ہے ۔ جمود محض ہے ۔ اسکا ہر نمونہ ''مکمل،، ہے ۔ اس میں نہ کمی ہو سکتی ہے نہ زیادتی ۔ کوئی التہاب ہے نہ جوش ہے نہ ہیجان ۔ ایک ہو کا عالم ہے ۔

عالم اعیان کی تفصیل اقبال خود بیان کرتے ھیں:

آھوش بے بھرہ از لطف خرام لذت رفتار بر کبکش حرام
شبنمش از ساعت رم بے نصیب طائرش را سینہ از دم بے نصیب
ذوق روئیدن ندارد دانہ اش از طپیدن بیخبر پروانہ اش

افلاطون کا نظریہ ان مقدمات پر مشتمل ھے کہ اس کائنات کی اشیاء موجود سب کی سب ان امور حقیقی کی مثالیں ھیں جو عالم اعیان میں موجود ھیں - وہ امور حقیقی تصورات ھیں - ھم اور آپ جیسے انسان محض گریز پا حادثات ھیں، عین انسانیت کے ناتمام عکس یا مثالیں ھیں - عالم اعیان میں جو حقیقت انسانیہ ھے، وہ عالم حادثات کی سی تب و تاب، سیمابی و بے قراری سے پاک ھے - جبکہ عالم موجود کی خصوصیت تصادم و حادثہ ھے تغیر، تنزل و ارتقاء ھے، اس میں ھر شئے سرگرم عمل معلوم ھوتی ھے - عالم اعیان کی ھر حقیقت عمل و توانائی جیسے ملوثات سے ماوریٰ ھے، وہ عالم حقیقت ھے، کامل ھے، اصل الوجود ھے، اس میں کسی بروز کی گنجائش نہیں - زماں و مکاں کے نشیب و فراز کا وھاں گزر نہیں - اسی لئے اقبال کہتے ھیں کہ عالم اعیان کا شبنم رم نا آشنا ھے - اسکے کبک پر لطف خرام حرام ھے - اور اسکا پروانہ سوز درد سے نا آشنا ھے - یہ کیوں ؟ اسلئے کہ یہ مسلوب الوجود ھیں - ایسے نظریہ کے بیان کرنے والے فلسفی کی قوم کی بابت اقبال کا ارشاد ھے :

قومہا از سکر او مسموم گشت خفت و از ذوق عمل محروم گشت

ذوق عمل کے واسطے ایسا فلسفہ سم قاتل ھے کہ اسکے منطقی مضمرات نہایت ھی خطرناک ھیں - اس سے جو نظریہ مرتب ھوتا ھے وہ یہ ھے کہ ھر انسان اپنے عین کی اس دنیائے حوادث میں ایک مثال ھے - اسلئے جو کچھ عین میں پوشیدہ ھے وھی اس سے ظاھر ھوگا - یہ مسلک تقدیر پرستی سکھاتا ھے - ثبوت کا وجود پر تقدم اس امر کا آئینہ دار ھے کہ ثبوت میں جو کچھ مندمج ھے وھی زماں و مکاں کے آئینہ پر منقش ھوتا ھے اور حادثات کی ھر شکل میں ظاھر ھوتا ھے - ھر شے اپنے تصور کی پابند ھے - اسی سے متعین ھوتی ھے اور اس تصور قبل الوجود کو اپنے وجود سے تقدیراً پورا کرتی ھے - خود اپنے آپ اسکا کوئی امکان ذات نہیں - یہ فلسفہ خود بخود ذوق عمل سے انسان کو محروم کر دیتا ھے اور حالت سکون میں مقصود حیات تلاش کرتا ھے - اقبال کا پیام ایسے فلسفہ کے خلاف اعلان جنگ ھے -

اقبال کے پورے فلسفہ میں تعین وجود قبل الوجود کے خلاف عمیق رد عمل پایا جاتا ہے ۔ فلسفہ٬ خودی کا اساسی نقطہ٬ نظر حادثات تازہ سے زندگی و حیات کی آبیاری ہے ۔ فعل یا سعی کو یہ فلسفہ ہر حقیقت پر مقدم قرار دیتا ہے اور خود ذات خداوندی کا بھی فعال تصور پیش کرتا ہے ۔ اسوجہ سے افلاطونی مابعد الطبیعیات کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں نکالی جاسکتی ۔

جب افلاطون کے بعد دیگر مفکرین آئے تو انہوں نے اعیان افلاطون کا محل ذہن خداوند کو قرار دیا ۔ یعنی وجودیات میں انہوں نے اسطرح رنگ آمیزیاں کیں کہ یہ کائنات حوادث بود بے بود ہے اور عالم اعیان کا محض سایہ ہے ۔ حقیقت عالم اعیان کو حاصل ہے اور یہ عالم خداوند قدوس کے ''خانہ٬ علم،، میں آباد ہے ۔ گویا افلاطونیت زدہ الٰہیات میں خداوند کا عقیدہ ایک علمی ضرورت یا نظری احتیاج کی پیداوار ہے ۔ جستجو اس بات کی متقاضی ہوتی ہے کہ عالم اعیان کا محل وقوع معلوم کیا جائے ۔ افلاطون یہ تو کہتا تھا کہ اعیان کی دنیا حقیقی، اصلی، ازلی و ابدی ہے لیکن کہاں ہے؟ کدھر ہے ؟ نہ بتا سکتا تھا ۔ اسکا خیال غالباً یہ تھا کہ افلاک سے کہیں اوپر یہ عالم ہے ۔ اب اگر خداوند کے ذہن یا شعور کلی کو اسکا مرکز و محل قرار دے دیا جائے تو یہ مشکل حل ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ یہی ہوا ۔ افلاطون کو فلاسفہ ''افلاطون الٰہی،، کہنے لگے ۔ اور خداوند افلاطون کے فلسفہ کی ضروریات سے عالم اعیان کا مقام وجود متصور ہوا ۔ اسطرح افلاطونیت زدہ دینیات میں وجود باری کی منزلت اسکے سوا کچھ نہیں رہ جاتی کہ اسکا شعور تصورات یا اعیان کا ''خانہ،، ہو ، اور ارادۂ الٰہی کی قیمت اسکے سوا کچھ نہیں بن پڑتی کہ وہ ان اعیان کو کتم عدم سے منصہ٬ شہود پر لے آئے ۔ یہ فلسفہ خدا کا ایک ساکن اور جامد تصور پیش کرتا ہے ۔ اس فلسفہ کے مطابق خدا اپنے تصورات کے دائرہ میں محصور ہے اور اسکا عمل تخلیق اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ ان تصورات کو جامہ٬ وجود عطا فرمادے ۔ خدا کا ایسا تصور قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے اور قدرتی طور پر فلسفہ٬ خودی کی یہ شان ہونی چاہئے کہ اس قسم کے تصور سے کوئی مفاہمت کا اس میں سوال ہی نہ ہو ۔ چنانچہ اقبال کا رویہ اس توقع کے عین مطابق ہے ۔ اسی وجہ سے اقبال کے نظام افکار سے یہ متشرح ہوتا ہے کہ اس عالم کا سرچشمہ مسلوب الوجود اعیان یا تصورات نہیں بلکہ خود خداوند قدوس ہے ۔ تمام عالم آیات الٰہی پر مشتمل ہے ۔ افلاطونیت زدہ خدا پرست اس میں اعیان کی کار فرمائی دیکھتا ہے جبکہ دل مومن اس میں ہر طرف خود خداوند کی نشانیاں پاتا ہے ۔ یہ کائنات کسی اصل کی نقل نہیں ہے کہ

اسکے امکانات پہلے سے مقرر ہوں۔ اسکی رنگا رنگی محض ظلی نہیں ہے بلکہ حقیقی اور اسکی ذاتی ہے۔ چنانچہ فی نفسہ یہ کائنات اصلی ہے۔ یہی سبب ہے کہ:

ہر شاخ سے یہ نکتۂ پیچیدہ ہے پیدا
پودوں کو بھی احساس ہے پہنائے فضا کا
ظلمت کدۂ خاک پہ شاکر نہیں رہتا
ہر لحظہ ہے دانے کو جنوں نشو و نما کا
فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہ عمل بند
مقصد ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا
جرأت ہو نمو کی تو فضا تنگ نہیں ہے
اے مرد خدا ملک خدا تنگ نہیں ہے (ضرب کلیم)

اعیان قبل وجود کے مسلک کی نفی اقبال کے اس خیال سے بالکلیہ ہو جاتی ہے کہ ع

اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر

اگر ہر شئے کی اصل وہ تصور ہے جو اسکے وجود سے قبل پایا جاتا ہے تو تقدیر میں تودیلی کا رتی برابر امکان بھی امر محال ہے۔ یہ بات کہ تقدیر ہر لمحہ بدل سکتی ہے اعیان افلاطونیہ کی تردید ہے اور اس بات کی بھی تردید ہے کہ خدا کا ارادہ اور اسکی خلاقیت محض اتنی ہی ہے کہ وہ تصور شئے کو زیورات رنگ و بو سے آراستہ کرکے ''الہام وجود،، کے قابل بنائے۔ ارادۂ تخلیق کا یہ افلاطونی نظریہ خلاقیت و فعالیت کی روح سے دور کا بھی سروکار نہیں رکھتا۔ اسکے نزدیک خلاق عمل کی تعبیر ''نقل،، کرنے اور عکس اتارنے سے زیادہ نہیں ہے مگر نقل کبھی تخلیقی نہیں ہوا کرتی۔ خدا کی خلاقیت یہ ہے کہ

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی

اور اسکے سالک کا مقام یہ ہے کہ

اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

قرآن کی تعلیم سے بھی یہی امر ثابت ہوتا ہے۔ افلاطونی دینیات کی بجائے اقبالی الٰہیات کی تائید ہوتی ہے۔

افلاطونیت کی رو سے خدا عالم ہے اور مصور ہے اور بس۔ قرآن مجید

میں ان دو ناموں کے علاوہ خدا کے ستانوے نام مزید مذکور ہیں ۔ اسی بات سے ثابت ہوتا ہے کہ کوزۂ فلاطونی قرآن کی معنویت کے بحر ناپیدا کنار کے سامنے محض ایک بیمقدار ظرف ہے ۔

افلاطونی فلسفہ ''تقدیم عین علی الوجود،، سے اسی لئے فکر اقبال بار بار متصادم ہوتی ہے ۔ غائیت کی تشریح کے ضمن میں اقبال نے بالکل کھلے انداز میں اس مسلک کی تردید کی ہے ۔ اس تردید کی قرار واقعی تحسین اسی وقت ممکن ہے جب کہ دیکھا جائے کہ افلاطونی نظریہ میں غایت کا کیا مقام ہے ؟ وہ عین یا تصور شئے جو عالم اعیان (محل شعور کلی) میں ہے جب عالم وجود میں آتا ہے تو شئے موجود کی وہ صورت یا غایت کہلاتا ہے ۔ وجود آرائی میں خرد عین وجود شۓ کا مقصود ہوتا ہے۔ ہر نقل کی غایت اس کی اصل ہوتی ہے ، اور ہر سایہ کا معیار وہ پیکر ہوتا ہے جسکا وہ سایہ ہے ۔ افلاطونیت میں تصورات نہ صرف یہ کہ اشیاء کی اصل ہیں بلکہ وہ اشیاء کی غایات بھی ہیں ۔ ہر شئے اپنے وجود میں اپنے تصور کے تحقق کی غائت اسکی مثال پذیری کا مقصود پورا کر رہی ہے ۔ یہ ہے افلاطونی تصور غایت ۔ برگسان نے اس قسم کی غائیت کو صحیح طور پر جبریت سے تعبیر کیا ہے اور اسی لئے وہ اپنے ''ارتقائے تخلیقی،، کے نظریہ میں غائیت کا منکر ہے ۔

اسی اصول غائیت پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں: ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر غائیت سے مراد کسی مقصود یا نہائیت کے کسی ماقبل مقرر شدہ منصوبہ کا نافذ العمل ہونا ہے تو زمان غیر حقیقی بن جاتا ہے ۔ اور یہ اس کائنات کو ایک ایسے پہلے سے معین ابدی خاکہ یا منصوبہ کی زمانی باز آفرینش تک لا گراتا ہے کہ جسکے اندر منفرد واقعات کے مقامات پہلے سے معین ہیں ۔ گویا کہ وہ اس انتظار میں ہیں کہ تاریخ کے زمانی گرفت میں کب انکی باری آئے اور وہ نمودار ہوں ۔ اس طرح گویا کہ عالم ازلی میں سب کچھ پہلے سے معین و متحقق ہے ۔ اور زمانہ کا سلسلہ اسکے سوا کچھ نہیں کہ ان موجود قبل الوجود واقعات کو آئینۂ خارجی یا ہئیت خارجی میں ظاہر کر دے ۔ اس قسم کا تصور میکانیت سے کسی طور پر مختلف نہیں ہے جسکو ہم ابھی ابھی مسترد کرچکے ہیں ۔ درحقیقت یہ خیال مادیت زیر نقاب ہے جسکے اندر تقدیر یا مقسوم سخت گیر جبریت کی جگہ لے لیتی ہے ۔ پہلے سے مقدر کئے ہوئے نصب العین کی تشکیل کے عمل کی حیثیت سے یہ دنیا اس لائق نہیں رہتی کہ اسکو آزاد اور ذمہ‌دار افراد کی دنیا کہا جاسکے۔

اسکی حیثیت ایک ایسے ناٹک کی سی ہو جاتی ہے جس میں کٹ پتلیوں کی تھرک پس پردہ ہاتھ کی جنبش پر موقوف ہوتی ہے،،۔

اقبال کا یہ خیال درست ہے ۔ تصور وجود پر وجود کا موقوف ہونا ہر تحریک وجود کو کٹ پتلیوں کا تماشہ بنا دیتا ہے ۔ انہوں نے بجا فرمایا ہے کہ یہ امر میکانی جبریت سے کسی طور پر مختلف نہیں ہے۔

مندرجہ بالا حوالہ سے یہ بلاشک و شبہ واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے ہاں کسی ایسے نظریہٗ کائنات کی مطلق گنجائش نہیں جسکی تفصیل پہلے سے کسی تصور میں مندرج ہو۔ایسا عالم محض ایک نقل یا باز آفرینش سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا کہ اس میں ہر حادثہ پہلے سے مقرر و مقدر ہوکر رہ جاتا ہے اور ''وجود،، رتبہ میں گھٹ کر محض ایک پیرہن آب و گل بن جاتا ہے جس سے منصوبہ یا تصور کو آراستہ کرنا مقصود قرار پاتا ہے ۔ اقبال اسی وجہ سے ہر ایسے فلسفہٗ تاریخ کے خلاف ہیں جسکے اندر عمل تاریخ کی نہائیت اور تفصیل پہلے سے مقرر و مدون ہو۔ اگر تاریخ کا ایسا تصور اختیار کیا جائے تو یہ میکانوی زماں کا تصور ہوگا جس میں آئینہٗ ایام میں محض تکرار و اعادہ کا عمل ہوتا رہتا ہے۔

اقبال زماں کو وجود کے باطن میں جگہ دیتے ہیں اور زمانہ کو 'زندہ و فعال، 'ذات وجود، 'دوران محض، خیال کرتے ہیں ۔ حقیقی تاریخ مسلسل خلق جدید ہے ۔ اسکا ہر واقعہ بیمثل اور بے نظیر ہوتا ہے ۔ حقیقی تاریخ اسی لئے زندگی کی ماہیت ہے ۔ 'دوران محض، اسکی وجودی اصل ہے ۔ ہر لمحہ نئے زماں نئے مکاں تخلیق ہوتے ہیں ۔ ہر لمحہ نئے افق اور نئے امکانات اسکے سامنے ہوتے ہیں ۔ اعادہ و تکرار سے بلند اسکے مقامات ہیں اور آثار و نشانیاں ہیں ۔ اقبال اسطرح افلاطونی مابعد الطبیعیات کو مسترد کرتے ہیں اور تخلیق کے اس نظریہ کی مذمت کرتے ہیں جس میں عمل تخلیق صور عالیہ کو عملی جامہ پہنانے پر موقوف ہوتا ہے ۔ تخلیق کی فطرت ہے کہ نو بنو نمونے وجود میں لائے جائیں ۔ ہر اثر اور نقش لاثانی ہو۔ اب اگر اس تشریح کے بعد اس آیت کی معنویت پر غور کیا جائے ''اذ اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون،، تو طلسم افلاطون بالکل پاش پاش ہو جاتا ہے ۔ اس آیت سے یہ نکتہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کا ارادہ ''خلاق ارادہ،، ہے اور ہر شئے کی خلقیت کے لئے خداوند قدوس کے لئے صرف ''کن،، کہدینا ھی کافی ہوتا ہے ۔ اس آیت میں یہ مفہوم کہیں چھپا ہوا نہیں ہے کہ شئے کسی ازلی و ابدی تصور کی نقل ہوتی ہے اور اراد

الٰہی کا مصداق وہ تصور ہوتا ہے ۔ آیت کے معنوں میں اس قسم کے مفہوم کو داخل کرنا افلاطونیت کا نرا اظلال ہے ۔ اس قسم کا اظلال باطل نظریہ علم پر مبنی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ تصور شئے سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ بعد ہوتا ہے۔ تصور ہے کیا ؟ وجود کی نقل ۔

وجود کی وہ نقل یا شبیہ جو ہمارے ذہن پر مرتسم ہوتی ہے وہ تصور ہے اور تصور ہمیشہ وجود کے بعد ہوتا ہے ۔ اسکی اساس مشاہدۂ وجود پر قائم ہے ۔ جب ہم شئے کا مشاہدہ کرتے ہیں، جب ہمیں کسی شئے سے واسطہ پڑتا ہے اور اسکا تجربہ ہوتا ہے تو ہمارا شعور اسکا خیال یا تصور حاصل کرتا ہے ۔ اسطرح وجود نہیں بلکہ تصور وجود کی باز گشت ہے ۔ یہ ذہن کے اندر حادثات کی باز آفرینش ہے ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علم الاشیاء کے تابع ہے ۔ علم سلسلہ ارتسامات ہے جو عالم وجود اپنی پیش رفت میں دنیائے شعور میں چھوڑ جاتا ہے ۔ علم اسی لئے وجود کا ''گواہ'' ہے ۔ مقام علم ''مقام شہادت'' ہے ۔

اور اس مقام پر ذات الٰہی کے سوا تمام و کمال کوئی فائز نہیں ہے ۔ جہل کا الزام تو اسوقت لگتا ہے جب کوئی چیز ہو اور شہادت دینے والا اس سے واقف نہ ہو اور خدا کے لئے ایسا گمان بھی سوئے باطل ہے ۔

شریعت و طریقت افکار اقبال کی روشنی میں

محمد مسعود احمد

اقبال نے تکمیل خودی کے لئے تین منزلیں قرار دی ھیں: اطاعت، ضبط نفس، نیابت الٰہی۔ شریعت منزل ''اطاعت،، ھے اور یہ بغیر دوسری منزل کے متصور و متحقق نہیں ھوسکتی۔ یہ دوسری منزل یعنی ضبط نفس طریقت ھے اور جب دونوں منزلوں تک رسائی ھو جائے تو پھر آخری منزل نیابت الٰہی ھے ع

اسی مقام سے ھے ظل سبحانی

شیخ احمد سرھندی نے اس آخری مقام کا اپنے مکتوب (بنام خواجہ محمد معصوم) میں اس طرح ذکر فرمایا ھے:

''عادت اللہ اس طرح جاری ھے کہ عرصہ' دراز کے بعد کسی خوش نصیب کو فنائے اتم کے بعد بقائے اکمل عطا فرماتے ھیں، یعنی اپنی ذات مقدس کا ایک نمونہ اس کو عنایت فرماتے ھیں اور اس کا قیام اب ذات کے ساتھ ھو جاتا ھے ـــــ یہاں پہنچ کر انسانی کمالات ختم ھو جاتے ھیں اور انسان کی خلافت کا راز متحقق ھو جاتا ھے یعنی اس مقام پر انسان خلیفۃ اللہ بن جاتا ھے۔(۱)

بہر کیف اقبال نے سرھندی کے مشن یعنی وحدت شریعت و طریقت کو دوبارہ زندہ کرنے کی کوشش کی کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ اسلامی سیرت کی تعمیر اسی طرح ممکن ھے۔ چنانچہ اکبر الہ آبادی کو ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ھیں:

''مجدد الف ثانی، عالم گیر اور مولانا اسماعیل شہید رحمتہ اللہ علیہم نے اسلامی سیرت کے احیاء کی کوشش کی مگر صوفیاء کی کثرت اور صدیوں کی جمع شدہ قوت نے اس گروہ احرار کو کامیاب نہ ھونے دیا۔ اب اسلامی جماعت کا محض خدا پر بھروسہ ھے۔

---

۱ ـــ شیخ احمد سرھندی: مکتوبات شریف جلد سوم۔ مکتوب (۸۰) بحوالہ انوار مجددیہ از یوسف سلیم چشتی۔ مطبوعہ لاھور۔ ۱۹۶۱ع۔

میں بھلا کیا کرسکتا ہوں، صرف ایک بیچین اور مضطرب جان رکھتا ہوں ۔ قوت عمل مفقود ہے ۔ ہاں یہ آرزو رہتی ہے کہ کوئی قابل نوجوان جو ذوق خداداد کے ساتھ قوت عمل بھی رکھتا ہو مل جائے جسکے دل میں اپنا اضطراب منتقل کرسکوں ۔،، (۲)

اقبال کا جس اہم مسئلہ کی طرف اشارہ ہے اسکا اندازہ کچھ یوں ہوسکیگا کہ اکبر کے زمانے میں صوفیاء میں یہ عام خیال پیدا ہوگیا تھا کہ شریعت و طریقت دو علیحدہ چیزیں ہیں ۔ شیخ احمد سرہندی نے اس خیال کی پر زور تردید کی کیوں کہ اس خیال نے ان صوفیائے خام کو تکلیفات شرعیہ سے غافل کردیا تھا اور عوام ان کی پیروی میں گمراہ ہو رہے تھے۔ چنانچہ سید احمد قادری کے نام ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں ۔

''شریعت و طریقت ایک دوسرے کے عین ہیں ۔ حقیقت میں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں ۔ ان میں صرف اجمال و تفصیل، استدلال و کشف، غیب و شہادت اور تعمل اور عدم تعمل کا فرق ہے ۔ وہ احکام و علوم جو شریعت غرا کی روشنی میں ظاہر و معلوم ہوگئے ہیں حقیقت حق الیقین کے تحقق کے بعد یہی احکام و علوم بعینہا مفصل طور پر منکشف ہوتے ہیں ...... اگر ان دونوں میں بال برابر بھی فرق ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ حقیقت الحقائق تک ابھی رسائی نہیں ہوئی۔،، (۳)

موصوف کا یہ فرمانا کہ شریعت و طریقت ایک دوسرے کے عین ہیں، مسلک اقبال کا بھی آئینہ دار ہے ۔ اقبال، سرہندی کے اس نظریہ سے متاثر ہوئے اور انہوں نے بھی طریقت کو عین شریعت سمجھا اور اس پر خاص زور دیا۔ چنانچہ مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق،، میں 'در اسرار شریعت، کے عنوان سے تحریر فرماتے ہیں:

آدمی اندر جہان خیر و شر	کم شناسد نفع خود را از ضرر
کس نداند زشت و خوب کار چیست	جادۂ ہموار و ناہموار چیست
شرع بر خیزد ز اعماق حیات	روشن از نورش ظلام کائنات

۲ — شیخ عطاء اللہ : اقبال نامہ جلد دوم مکتوب ۱۹ ۔ مطبوعہ لاہور۔ ۱۹۵۱ع
۳ — شیخ احمد سرہندی: مکتوبات شریف ۔ جلد اول حصہ دوم ۔ مطبوعہ امرتسر ۱۳۳۳ھ ۔ مکتوب ۸۳، ص ۷۸

گر جہاں داند حرامش را حرام
نیست ایں کار فقیہان اے پسر
حکمتش ازعدل ست وتسلیم ورضاست
از فراق است آرزوہا سینہ تاب
از جدائی گرچہ جاں آید بلب
مصطفیٰ داد از رضائے او خبر
تخت جم پوشیدہ زیر بوریاست
حکم سلطاں گیرو از حکمش منال
تا توانی گردن از حکمش مپیچ

تا قیامت پختہ ماند ایں نظام
با نگاہے دیگرے او را نگر
بیخ او اندر ضمیر مصطفیٰ ست
تو نمانی چون شود ''او،، بے حجاب
وصل او کم جو، رضائے او طلب
نیست در احکام دین چیزے دگر
فقر و شاہی از مقامات رضا است
روز میدان نیست روز قیل و قال
تا نہ پیچد گردن از حکم تو ہیچ

از شریعت احسن التقویم شو
وارث ایمان ابراہیم شو(۴)

مندرجہ بالا نظم میں یہ مصرعے قابل غور ہیں کہ ان میں شریعت و طریقت دونوں کا حاصل موجود ہے

ع با نگاہے دیگرے اورا نگر
ع وصل او کم جو، رضائے او طلب
ع فقر وشاہی از مقامات رضا است

اقبال اسی مثنوی میں ''طریقت،، کے متعلق فرماتے ہیں:

پس طریقت چیست اے والا صفات
فاش می خواہی اگر اسرار دیں
گر نہ بینی، دین تو مجبوری ست
بندہ تاحق را نہ بیند آشکار
تو یکے در فطرت خود غوطہ زن
تابہ بینی زشت و خوب کار چیست
ہر کہ از سر نبی گیرد نصیب

شرع را دیدن باعماق حیات
جز بہ اعماق ضمیر خود مبین
این چنیں دیں از خدا مہجوری ست
بر نمی آید ز جبر و اختیار
مرد حق شو بر ظن و تخمین متن
اندر این نہ پردہ اسرار چیست
ہم بہ جبریل امیں گردد قریب (۵)

۴ــ اقبال ـ مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق،، مطبوعہ لاہور ۱۹۳۶ع ـ ص ۳۸ ـ ۴۰ ـ

۵ ــایآ، ص ۱ ـ ۴۰ ـ

طریقت کے بارے میں اقبال کا یہ نظریہ کہ ''شرع را دیدن به اعماق حیات،، شیخ احمد سرهندی کے تاثرات کی بهی نیابت کر رہا ہے۔

ظفر احمد صدیقی کے نام جو مکتوب اقبال نے تحریر فرمایا تھا اس سے بھی شریعت و طریقت کے ربط کی تشریح میں رهنمائی هوتی ہے:

''بهر حال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گهرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرئیوٹ امیال و عواطف باقی نہ رهیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصد هو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے، بعض نے اسی کا نام بقا رکھا ہے۔،، (۶)

شیخ احمد نے اس کیفیت کو ''بقا،، سے تعبیر کیا ہے اور یہی علامہ کا مسلک ہے۔

علامه اقوام عالم کی خودی کو قانون الٰہی کا تابع دیکھنا چاهتے هیں اس سے بهی شریعت یا قانون الٰہی کی همه گیر اهمیت واضح هوتی ہے۔ ان کے نزدیک امن عالم کا یہی ایک مؤثر ذریعه ہے۔ چنانچه ایک مکتوب میں تحریر فرماتے هیں:

''جمعیت اقوام جو زمانۂ حال میں بنائی گئی ہے اس کی تاریخ بهی یہی ظاهر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانون الٰہی کی پابند نہ هو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔،،(۷)

شریعت کے حیات انسانی و اجتماعی میں اس همه گیر مقام کا تقاضه ہے کہ اهل دل افراد کا وجود تو هو مگر دامن هوش و خرد انکے هاتھ سے نہ جائے۔ یہی لطیف خیال اقبال کے دیگر مسلکات تصوف کے بارے میں نقطۂ نظر کی بنیاد بنتا ہے اور یہی خیال اسلام کی احیاء کی کوششوں میں شیخ احمد سرهندی

---

۶ — شیخ عطا اللہ۔ اقبال نامه، جلد اول۔ مطبوعه لاهور۔ مکتوب ۱۰۳ محررہ ۱۳ دسمبر ۱۹۳۶ع - ص ۳ - ۲۰۲ -

۷ — ایضاً

کے ہاں بھی کلیدی معلوم ہوتا ہے جس سے رقص و موسیقی کے بارہ میں انکے رجحان کی تشکیل ہوتی ہے۔

اقبال نے بزم ارسطو کی فرمائش پر انگلستان میں ایک لیکچر دیا تھا جس کا عنوان تھا ''کیا مذہب ممکن ہے؟،،۔ اس میں علامہ اقبال موسیقی کو بھی ضمناً زیر بحث لائے ہیں۔ اسلئے کہ موسیقی مختلف اقوام میں مناسک مذہبیہ سے وابستہ رہی ہے نیز اہل روحانیت میں سے کئی روح کی بیداری کے لئے اسکو ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مگر اقبال فرماتے ہیں کہ

''اسلامی تصوف نے تو اس خیال سے کہ ہمارے مشاہدات میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پائے موسیقی تک کو عبادت میں جگہ نہیں دی۔ بعینہ اس نے صلوٰۃ با جماعت پر زور دیا کہ ایسا نہ ہو کہ ہمارے مراقبوں اور ہمارے ذکر فکر سے مصالح جماعت کو نقصان پہنچے،، (۸)

اس بیان میں علامہ نے تین باتیں پیش کی ہیں:

(ا) اسلامی تصوف نے موسیقی کو جزو عبادت قرار نہیں دیا۔

(ب) اسلامی تصوف جذبات کی آمیزش سے بالا تر عبادت کی خواہاں ہے۔

(ج) اسلامی تصوف نے نماز با جماعت پر زور دیا ہے۔

موسیقی سے متعلق علامہ کے مندرجہ بالا خیالات شیخ احمد سرہندی کے نظریات پرمبنی ہیں۔ یہاں بالترتیب ان کی وضاحت کی جاتی ہے۔

ہند و بیرون ہند کے بعض صوفیاء نے سماع مزامیر کو جزو عبادت بنالیا تھا۔ چنانچہ مولانا جلال الدین رومی جو اقبال کے مرشد روحانی ہیں انہوں نے رقص و پاکوبی اور سماع مزامیر کو نہ صرف جائز قرار دیا بلکہ خود اس پر عمل کیا۔ مگر انکے برخلاف ہندوستان میں شیخ احمد سرہندی کی شخصیت وہ ہے جس نے موسیقی و سماع کے خلاف شدت اختیار کی اور یہ بتایا کہ فقہائے اسلام نے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے بلکہ ان کے نزدیک یہ حرام ہے۔ چنانچہ وہ ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

---

۸ — ڈاکٹر محمد اقبال: ''تشکیل جدید الہیات،، (ترجمہ اردو سید نذیر نیازی) مطبوعہ لاہور۔ سنہ ۱۹۵۸ع

''آیات و احادیث فقہیہ در حرمت غنا بسیار است بحدیکہ احصائے آن متعذر است معذلک۔ اگر شخصے حدیث منسوخ یا روایت شاذہ را در اباحت سرود بیارد اعتبار باید کرد۔ زیرا کہ ہیچ فقیہے در ہیچ وقتے و زمانے فتوی بہ اباحت سرود ندادہ است و رقص و پاکوبی را مجوز نداشتہ ——— صوفیان خام این وقت عمل پیران خود را بہانہ ساختہ، سرود و رقص را دین و ملت خود گرفتہ اند و طاعت و عبادت ساختہ۔ اولئك الذین اتخذوا دینهم لهو اولعبا۔(۹)

اس مکتوب سے معلوم ہوتا ہے شیخ احمد سرہندی سماع مزامیر اور رقص و پا کوبی کو مقاصد شریعت کے مناسب حال نہ تصور فرماتے تھے۔ اس خصوص میں فقہ کے فتویٰ کو دین متین کے مطابق جانتے تھے۔ علامہ اقبال نے بھی انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے۔

علامہ مرحوم نے حرمت رقص و سرود کی جو حکمت بیان کی وہ یہ ہے کہ عبادت میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پائے۔ سرہندی نے جو مکتوب ملا احمد کے نام ارسال فرمایا تھا اس میں بھی اسی حکمت کی طرف اشارہ تھا۔ چناچہ تحریر فرماتے ہیں:

''آپ کی جو پہلے حالت تھی وہ وجد و سماع کی طرح تھی جس کا تعلق جسد سے تھا۔ اور جو حالت اب حاصل ہوئی ہے اس میں جسد کا کوئی حصہ نہیں۔ اس کا زیادہ تعلق قلب اور روح کے ساتھ ہے۔ اس معنی کا بیان تفصیل چاہتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہ حالت پہلی حالت سے کئی حصہ بہتر ہے۔ اور ذوق کا نہ پانا اور خوشی کا دور ہونا ذوق و خوشی کے پانے سے بہتر ہے کیوں کہ نسبت جس قدر جہالت و حیرت میں ترقی کرے اور جسد سے دور تر ہو اسی قدر اصیل ہے اور مقصد حاصل ہونے کے نزدیک تر ہے۔ اس لئے اس مقام میں عجزو جہل کے سوا کسی اور چیز کی گنجائش نہیں ہے۔ جہل کو معرفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عجز کا نام ادراک رکھتے ہیں۔ آپ نے لکھا تھا کہ وہ تاثیر جو پہلے تھی اب نہیں رہی، ہاں تاثیر جسدی نہیں رہی۔ لیکن تاثیر

---

۹ — شیخ احمد سرہندی — مکتوبات شریف، دفتر اول، مطبوعہ امرتسر ۱۳۲۷ھ مکتوب۲۶۶، ص ۱۳۶

روحی زیادہ تر حاصل ہوگئی۔ لیکن ہر شخص اس کا ادراک نہیں کرسکتا۔،،(۱۰)

تیسری بات جو علامہ نے بیان فرمائی یہ ہے کہ اسلامی تصوف نے نماز با جماعت کی تاکید کی ہے اور اس نے موسیقی کو مذموم قرار دیا ہے۔ سرہندی کے ایسے بیشمار مکتوب ہیں جن میں سماع مزامیر کو مذموم قرار دیتے ہوئے نماز پر زور دیا ہے اور اس کی حکمتوں کو بیان کیا ہے۔ مثلاً ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

''از عدم آگاهی حقیقت نماز است که جم غفیر ازیں طائفه تسکین اضطرب خود را از سماع و نغمه و وجد و تواجد جستند و مطلوب خود را در پرده هائے نغمه مطالعه نمودند۔ جرم رقص و رقاصی دیدن خود گرفتند با آن که شنیده باشند ماجعل الله فی الحرام شفاء۔ بلے! الفریق یتعلق بکل حشیش و حب الشئی یعمیٰ ویصم۔ اگر شمه از حقیقت کمالات صلواتیه بر ایشان منکشف شدے هرگز دم ازسماع و نغمه نزدندے و باوجد و تواجد نه کردندے ع

چون ندیدند حقیقت ره فسانه زدند،،(۱۱)

اس میں شک نہیں کہ موسیقی سے متعلق علامہ نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ حضرت مجدد الف ثانی سے تاثر کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ سماع و موسیقی اور رقص و پا کوبی پر صوفیان کرام پر اہل طریقت میں سے تنقید کسی نے نہیں کی۔ مجدد الف ثانی مگر اس خصوص میں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال پر جیسا کہ سمجھا جاتا ہے اور جیسا کہ اقبال نے بھی کہا ہے ان پر سب سے زیادہ اثر جلال الدین رومی کا پڑا ہے۔ مگر جہاں تک موسیقی اور رقص و پا کوبی کا سوال ہے رومی کا مسلک بالکل جداگانہ ہے

---

۱۰ — شیخ احمد سرہندی — مکتوب شریف جلد اول ترجمہ و تلخیص محمد ہدایت علی موسومہ بہ در لاثانی۔ مطبوعہ اعظم گڑھ سنہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۹ ص۔ ۱۲۵

۱۱ — شیخ احمد سرہندی — مکتوبات شریف جلد اول مطبوعہ امرتسر ۱۳۲۷ھ ص ۹۷، ۲۶۱

وہ اسے مباح سمجھتے ھیں اور بذات خود سماع کے بانی ھیں ۔ انقرہ یونیورسٹی کی فاضلہ ڈاکٹر ملیحہ نے عفلقی کے حوالہ سے لکھا ھے کہ مولانا رومی نے سرود و نغمہ اور رقص و رقاصی کو داخل عبادت کرلیا تھا اور ایسی صلح کل پالیسی اختیار کی کہ مسلم و کافر سبھی ان کے ارد گرد جمع ھوگئے۔ حضرت مجدد الف ثانی اور علامہ اقبال کی تعلیمات سے معلوم ھوتا ھے کہ ان کی روش اس کے بالکل مخالف تھی ۔ اگر اس خصوص میں علامہ اقبال رومی سے متاثر ھوتے تو سرود، موسیقی اور رقص پر سخت تنقید نہ کرتے ۔ یہ شیخ احمد سرھندی کے اثرات ھی ھیں جن کی وجہ سے اقبال نے ان چیزوں کو مذموم قرار دیا ۔

علامہ کے کلام کا اھم مجموعہ ضرب کلیم کے نام سے ۱۹۳۵ع میں منظر عام پر آیا ۔ بقول یوسف سلیم چشتی اسی سنہ میں علامہ نے حضرت مجدد الف ثانی کے مزار مبارک کی زیارت کی اور بڑے گہرے اثرات لے کر واپس لوٹے تھے ۔ ضرب کلیم میں علامہ نے رقص و موسیقی پر تنقید کی ھے۔ اس میں ''ادبیات و فنون لطیفہ،، کے عنوان کے تحت جو منظومات ھیں ان میں ''سرود حرام،، کے عنوان سے یہ نظم ملتی ھے:

نہ میرے ذکر میں ھے صوفیوں کا سوز و سرور
نہ میرا فکر ھے پیمانۂ ثواب و عذاب
خدا کرے کہ اسے اتفاق ھو مجھ سے
فقیہ شہر کہ ھے محرم حدیث و کتاب
اگر نوا میں ھے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاھوں میں نائے و چنگ و رباب(۱۲)

''سرود حلال،، کے عنوان سے یہ نظم ملتی ھے:

کھل تو جاتا ھے مغنی کے بم و زیر سے دل
نہ رھا زندہ و پایندہ تو کیا دل کی کشود
ھے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جس کی تاثیر سے آدم ھو غم و خوف سے پاک

---

۱۲ ــ محمد اقبال ــ ضرب کلیم، مطبوعہ لاھور، ۱۹۴۴ع، ص ۱۲۵

اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود
مہ و انجم کا یہ حیرت کدہ باقی نہ رہے
تو رہے اور ترا زمزمہ لاموجود
جس کو مشروع سمجھتے ہیں فقیہان خودی
منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک وہ سرود (۱۳)

ایک نظم کا عنوان ہے ''موسیقی''۔ اس میں فرماتے ہیں:

وہ نغمہ سردی' خون غزل سرا کی دلیل
کہ جس کو سن کے ترا چہرہ تابناک نہیں
نوا کو کرتا ہے موج نفس سے زہر آلود
وہ نے نواز جس کا ضمیر پاک نہیں؟
پھرا میں مشرق و مغرب کے لالہ زاروں میں
کسی چمن میں گریبان لالہ چاک نہیں (۱۴)

اور ''رقص'' کے عنوان سے یہ نظم ملتی ہے:

چھوڑ یورپ کے لئے رقص بدن کے خم و پیچ
روح کے رقص میں ہے ضرب کلیم اللہی
صلہ اِس رقص کا ہے تشنگی کام و دہن
صلہ اُس رقص کا ہے درویشی و شہنشاہی

مندرجہ بالا منظومات سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک اگر نغمہ بجائے تحریک عمل کا باعث ہونے کے بے عمل بنا دے تو وہ حرام ہے۔ ہندوستانی خانقاہوں میں سماع اور موسیقی نے خانقاہ نشینوں کی زندگی کو بے عمل بنا کر رکھدیا تھا اس کا علامہ کو بڑا دکھ تھا اور اس کے خلاف انہوں نے بہت کچھ لکھا ہے۔ علامہ جسمانی رقص کے قائل نہیں بلکہ روح کو رقص کرتا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس میں ان کو شاہی نظر آتی ہے۔ وہ اس سرود کے قائل ہیں جس کی گرمی سے ستارے پگھل جائیں، جو دنیا سے بے نیاز بنا کر اللہ اور صرف اللہ کا نیاز مند بنادے لیکن یہ سرود ہے کہاں ع

منتظر ہے کسی مطرب کا ابھی تک یہ سرود

۱۳ — ایضاً، ص ۱۲۴
۱۴ — ایضاً ص ۱۳۲

علامہ اقبال نے ''ادبیات و فنون لطیفہ،، کے عنوان سے جو منظومات لکھی ھیں ان میں ایک نظم ھے جس کا عنوان ھے ''مرد بزرگ،،۔ اس نظم میں ایسے انسان کی شبیہ ملتی ھے جو شریعت و طریقت کے امتزاج کا حاصل ھے۔ اسکی خصوصیات کی تعریف میں اقبال یوں نغمہ سرا ھیں:

اس کی نفرت بھی عمیق، اس کی محبت بھی عمیق
قہر بھی اس کا ھے اللہ کے بندوں پہ شفیق
پرورش پاتا ھے تقلید کی تاریکی میں
ھے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق
انجمن میں بھی میسر رھی خلوت اس کو
شمع محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق
مثل خورشید سحر فکر کی تابانی ھے
بات میں سادہ و آزادہ، معانی میں دقیق
اس کا انداز نظر اپنے زمانے سے جدا
اس کے احوال سے محرم نہیں پیران طریق (۱۰)

---

۱۰ — ایضاً، ص ۱۲۹

خودی باب حق ہے

ضامن نقوی

علم و ادراک یا عرفان و شہود حقائق کے دو راستے ہیں۔ایک بواسطہ حواس، تجربات و قیاس سے آگے بڑھنے والا راستہ اور دوسرا شعور ذات، خودی یا خود آگاہی کے واسطے سے تحت الشعور سے فوق الشعور کی طرف جانے والا راستہ۔

انسان کا وہ نقطہ شعور ذات جسے خود (Self) کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے دراصل حقیقت و عرفان کا باب الداخلہ ہے۔ یہ اپنی ذات میں نہ کوئی وہمی و خیالی شے ہے، نہ محتاج دلیل و حجت۔ ہر شخص اپنی امتیازی شخصیت اپنے تمام اعمال ارادی، سکوت و کلام، سعی حصول مقاصد اور تکمیل مقاصد کے لئے غور و فکر میں محسوس کرتا ہے، ہر با خبر یہ سمجھتا ہے کہ اسکی زندگی کے ظاہری اور باطنی نظام میں اسکی حیثیت اعضا کی طرح صرف ایک آلہ کار کی سی نہیں بلکہ اس محرک اعمال ارادی کی سی ہے جو زندگی کی پوری مشینری سے حسب مراد وہ کام لیتا ہے جسکے لئے اس مشینری کا ہر پرزہ فطرتاً موزوں ہے۔ یہ ہے تصور و تاثر شخصیت و شعور ذات جسکا مرکز خود انسان کی وہ ذات ہے جسکو وہ لفظ ہم یا میں سے تعبیر کرتا ہے مگر یہ احساس و امتیاز خود بخود نہیں، خدا کا پیدا کیا ہوا قلب بشر یا نفس انسانی میں ہے۔ اس راز ہستی کی طرف آیت قرآنی فی انفسکم افلا تبصرون میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اس مرکز شعور ذات سے اس راہ علم و عرفان کے راستے کا آغاز ہوتا ہے جسے راہ داخلیت یا خود شناسی بمعنی خدا شناسی کہتے ہیں۔

انسانی خودی، انسان کے نظام زندگی میں قابل اشارۂ حسی نہیں، اسکا کوئی مقام اس نظام میں متعین نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو آپ کہہ سکتے ہیں کہ صرف دل دماغ ہی نہیں زندگی کا پورا نظام احساس و ادراک یعنی حیات شاعرہ شعور ذات یا خودی سے وابستہ ہے مگر خودی کو آپ کوئی کیفیت حاصل ترکیب و ترتیب نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ تمام نظام اعمال ارادی تابع ہے آپ کی ذات (انائے شخصی) کے، آپ کی ذات اس نظام اعمال کی تابع و پابند نہیں۔ مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ کوئی مشین جسکی محرک قوت برق ہو یا قوت برق کو اس مشین کے نظام کی جس طرح کوئی تابع قوت نہیں

سمجھا جا سکتا ہے اسی طرح انسان کے نفس یا انائے شخصی یا خودی کو نظام زندگی کی تابع کرنی قوت نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ بہرحال محرک اور متحرک کے فرق کا امتیاز اپنے مقام پر نمایاں رہیگا۔

تعریف و تعارف اشیائے کائنات میں، انسانی علم و ادراک کا اکثر و بیشتر سرمایہ اشیاء کے باھمی اشتراک و اختلاف کا امتیاز ہے۔ کون سی چیز کس حد تک دوسری چیزوں سے مشابہ ہے اور کس حد تک غیر مشابہ؟ منطقیانہ طریق تعریف اشیا یا امتیاز ماھیت میں اسی جستجو کا نام تلاش جنس و فصل ہے مگر نفس انسانی یا اسکے تکیف یعنی خودی کو عالم موجودات کی کسی دوسری شے سے کس طرح تشبیہ دی جاسکتی ہے جب عالم کم و کیف میں کوئی شے بھی اسکے مانند و مماثل نہیں پائی جاتی ہے؟ مسئلہ ہے ایک ذی شعور محرک کا۔ عالم فطرت میں جتنی آلۂ کار قوتیں انسان کے علم میں آتی ھیں مثلاً برق و مقناطیس، جوھری توانائی، دخانی و غازیاتی فعلیت، ان میں سے کوئی قوت محرک بھی، محرک ذی شعور، قصد اور ارادے کے ساتھ کام کرنے والی نہیں ہے۔ اس پر ان تمام طبعی قوتوں کو قیاس کیجئے جن سے فطرت تدبیر و تصرف کا کام نظام کائنات میں لے رھی ہے۔ یہ تمام طبعی قوتیں اس شعور ھی کے ماتحت کام کر رھی ھیں جو فطرتاً تدبیر و تنظیم کے لئے ضروری ہے اور جس کا کوئی عمل بھی بے غایت و مقصد نہیں ہے

اس مقام امتیاز سے ہم یہ سمجھتے ھیں کہ فطرت کائنات ایک انائے کلی ہے اور انسانی خودی انائے جزوی مگر اس جز و کل میں کوئی ریاضیاتی نسبت توازن نہیں ہے۔ دونوں میں وھی مناسبت ہے جو نور و تنویر میں پائی جاتی ہے یا موج و دریا میں۔ حاصل کلام یہ کہ خودی یا انائے بشری کے مماثل کوئی دوسری شے عالم کیف و کم میں نہیں پائی جاتی ہے۔ با الفاظ دیگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ انائے بشری ماورائے عالم کم و کیف ہے۔ پھر جب یہ جزوی انائے بشری ماورائے عالم کم و کیف ہے تو انائے کلی جس کی ایک جھلک میں انائے انسانی ہے وہ کیوں نہ ھر تشبیہ و تمثیل سے ماوریٰ سمجھی جائے؟ اور یہ سلسلۂ ماورایت اسی حد پر ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ ہم کو یہ بھی سمجھنا چاھئے کہ جز و کل کے تصورات تعینات ھی ھیں۔ اس لاتعین وجود مطلق کو جو خود بخود ہے، انائے کلی و جزوی دونوں میں جس کی ذات کی صرف ایک جھلک ھی ہے، اسے کیوں ماورائے عالم متعین نہ سمجھا جائے۔ عالم خلق محدود، وہ نا محدود، کائنات حادث وہ قدیم، کائنات مخلوق، وہ خالق، دنیا محتاج، وہ غنی اور صمد،

کائنات سے وہ ماوریٰ ہے، کائنات کیا شے ہے جسے خدا سے ماوریٰ سمجھا جاسکے؟ اگر مخلوق کو خالق سے ماوریٰ مانا جاسکتا ہے تو العیاذاً باللہ آدمی کو بھی خدا سے ماوریٰ سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر بالفرض محال حقیقت یہی ہے تو عبدیت کا نام و نشان کہاں باقی رہا!

یہ ہے ہماری نظر میں مسئلہ' ماورایت کی کچھ شرح و تفصیل، ورنہ پوری تفصیل کے لئے ایک عالم کیا اگر بے شمار عالم بھی سامنے آتے ہیں تو حضور ماورائے مطلق میں سر بسجدہ ہی پائے جائینگے ع حد ادراک سے باہر ہے ہمارا مسجود۔ تو ہم کہ یہ رہے تھے کہ مسئلہ وحدت شہود میں اعتراف ماورایت تو واضح ہے۔ حضرت مجدد صاحب کا یہ قول انکے مکتوبات میں جابجا ملتا ہے کہ'' ثم وراء الوریٰ ثم وراء الوراءیٰ،،۔ مگر اس راز کا کوئی انکشاف نظر نہیں آتا ہے کہ خدا نے کس شے سے کائنات کو پیدا کیا۔ عدم کا تو کوئی وجود نہیں ہوتا ہے کہ جس سے کوئی شے پیدا کی جاسکتی ہو۔ یہ تو صحیح ہے کہ کائنات حادث موخر با لعدم ہے یعنی کائنات جو کوئی قدیم شے نہیں ہے، کوئی زمانہ ایسا تھا کہ وہ نہیں تھی مگر شمع بزم قدم وہ ذات واحد ہی تھی جس کا تقدم تمام عالم آفرینش پر مسلم ہے، قدیم صرف ایک ہی ہوسکتا ہے، دو نہیں ہوسکتے۔ کائنات مخلوق ہے خدا نہیں، خدا کا کوئی دوسرا نہیں، وحدہ لا شریک لہ۔

شے سے شے پیدا ہوتی ہے۔ یہ کلیہ جوتجربی و استقرائی ہے علم و ادراک بشری کی جان ہے مگر شے کے معنی اس کلیہ میں واضح نہیں۔ کیا شے اسی چیز کو کہہ سکتے ہیں جو محدود ابعاد ثلاثہ یا متحیز ہو یعنی جو کوئی جگہ گھیرے یا جو کم و کیف کی حد بندیوں کے اندر ہی پائی جائے؟ پھر کیا انائے بشری (خودی) اس قسم کی کوئی شے ہے جو متحیز یا محدود ابعاد ثلاثہ (عرض و طول و عمق) ہو یا جو کوئی مرکب کم و کیف ہو؟ یقیناً خودی کوئی ایسی شے تو نہیں ہے مگر اس کا کوئی وجود یقیناً ہے، اسے ہم لا شے نہیں سمجھ سکتے۔ وہ ہماری حیات شاعرہ کی ایک ایسی اساس ہے جسکے بغیر قصد اور ارادات کی عمارت تعمیر ہی نہیں ہوسکتی۔ داخلیت یا نفسیاتی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی صحت کا جائزہ لیجئے۔ آپ کو یہ معلوم کرنا ہے کہ انائے بشری سے اسکے ارادوں کا تعلق کیا ہے اور اسکے ارادوں کی ماہیت کیا ہے؟ ہر ارادہ ایک جنبش نفسی ہوتا ہے مگر اس جنبش کا مفہوم بھی وہ نہیں ہے جسکی مثال کسی مشین کے پرزوں کی جنبش سے دی جاسکے۔ جب آپ کوئی بات سوچتے ہیں تو نہ آپ کا ذہن نفسی ہلتا ہے نہ اسکے تابع آپکے نتائج فکری۔ البتہ

کچھ تصورات مخفی (تحت الشعوری) معرض ظہور میں ضرور آ جاتے ہیں۔ یہی صورت تمام مخفیات نفسی کی ہے۔ اس تمہید کے بعد ہمیں یہ کہنا ہے کہ خالق کائنات نے اپنے ارادے سے کائنات کو پیدا کیا۔ جب وہ کسی شے کی تکوین کا ارادہ کرتا ہے تو وہ شے ارادے کے ساتھ ہی معرض ظہور میں آ جاتی ہے۔ قرآن حکیم میں راز تخلیق سے یوں پردہ اٹھایا گیا ہے: کن فیکون۔ باری تعالیٰ کے ہر ارادے اور مراد میں نسبت بے مثال ہے۔ ہم اپنے ارادوں پر ذات باری کے ارادوں کو قیاس نہ کریں۔ انسانی ارادے براہ راست تخلیق و تشکیل مراد نہیں کرسکتے ہیں، ذرائع اور وسائط کے محتاج ہوتے ہیں مگر خالق کا ارادہ تشکیل مراد میں تابع اسباب نہیں ہوتا ہے، اس کا ارادہ براہ راست تخلیق کی صورت پیدا کردیتا ہے ع اسکی خلاقی تعجب خیز ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادۂ تخلیق ہی نے متمثل ہوکر عمارت آفرینش کی بنا ڈالی ہے، وجود کائنات امتثال امر ہی ہے، له الخلق والامر۔

خودی امر ہے اور خدائی خلق ع خودی کے پردے میں ہے خدائی۔ اسلام دین فطرت ہے یعنی یہ تاثر کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے اس منزل ارتقائے حیات سے جزو فطرت انسانی ہے کہ جہاں سے انسان میں اسکے شعور ذات نے کچھ کچھ آنکھ کھولی ہے۔ لیکن وہ کون ہے، کیسا ہے اور کہاں ہے؟ اس مسئلہ میں فکر انسانی نے اپنے بلوغ سے پہلے بہت ٹھوکریں کھائی ہیں۔ جس قدر مشرکانہ توہمات نسل انسانی میں پائے گئے ہیں وہ سب فکری گمراہیوں ہی سے پیدا ہوئے ہیں۔ چاند سورج کی پوجا، عناصر سے بھیک مانگنا، خیالی دیوتاؤں کے سامنے دامن پھیلانا، بتوں کے سامنے قربانیاں اور چڑھاوے اور اس قسم کے جملہ خرافات کی بنیاد کس شے پر ہے؟ صرف اس جہل پر ہے جو اس تاثر کے بعد کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے یہ نہ سمجھ سکا کہ وہ کون ہے اور کون ہوسکتا ہے۔ مگر اس جہل کا ازالہ اسی رفتار سے ہوا جس رفتار سے انسان میں اسکے شعور نے آنکھ کھول کر ظلمت کو نور سے تبدیل کیا ہے۔ وسعت فکر و نظر مرہون بصیرت نفس ہے۔ جتنی بصیرت بڑھی اتنی نظر وسیع ہوئی، فکر بڑھی، جہالت کے پردے آنکھوں سے اٹھے۔ مگر یہ ارتقا بتدریج اور رفتہ رفتہ ہی ہوا۔ عقیدۂ توحید کامل ایک انتہائی ترقی یافتہ عقیدہ ہے جسکے لئے جب تک کوئی شعاع عرفان نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور نگاہ مشہود ابراہیمی علیہ السلام میسر نہ ہوئی، آدمی کی نگاہ سے پورےطور پر حجابات ظلمانی نہ اٹھ سکے۔ کفر، شرک، الحاد، لادینی یہ سب کے سب ظلمتوں کے نشانات ہی تو ہیں۔

بلاشبہ انواع موجودات کی درجہ بندی سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فطرت نے منزل مقصود تخلیق کی طرف کاروان حیات کو درجہ بدرجہ ہی بڑھایا ہے۔ نظریہ ارتقائے حیات کوئی واہمہ نہیں ہے۔اس اجمال کی کچھ تفصیل آثار قدیمہ کی تحقیق اور بعض انکشافات طبیعی کے ذیل میں معلوم ہوتی ہے۔ اسی ضمن میں یہ مسئلہ بھی سامنے آتا ہے کہ آدمی کرۂ ارض پر کب سے پایا جاتا ہے۔ یہ متمدن آدمی زیادہ عرصہ سے دنیا میں آباد نہیں ہے۔ آدم کو جس سے اسکی نسل چلی ہے مذہبی روایات کے مطابق چھ سات ہزار سال ہی ہوئے مگر ان سے بہت پہلے یعنی عہد حجری سے بھی پہلے والی کئی آدمی نما نسلیں کرۂ ارض پر اپنے کچھ نشانات چھوڑ گئی ہیں۔سنگ خارا کے نیزے اور بلم بھی انہیں نشانات ماضیہ میں شامل ہیں۔قیاس یہ ہے کہ سب سے سے پہلی انتہائی وحشی آدمی نما نسل آج سے کئی لاکھ سال پہلے اس دور میں کرۂ ارض پر کہیں کہیں منتشر حالت میں تھی۔جب ہیبت ناک صحرائے دنیا، خوانخوار درندوں، شعلہ بار اژدھوں اور دلدلوں کے سمندروں میں ایسے خوفناک حشرات الارض کا مسکن تھا کہ جنکی صورتوں کا تصور بھی بیسویں صدی کے انسان کو خوف زدہ کردے پھر چاروں طرف وہ درخت کہ جن کی بلندی آسمان کو چھونا چاہتی تھی اور اس صحرائے مہیب کی وہ تاریک فضا جسنے زمانہ سے روشنی کا منہ نہیں دیکھا تھا، آفتاب بھی جسکی طرف سے نظر بچا کر اور منہ چھپا کر نکلتا تھا— تو یہ اسی عہد کی آدمی نما ہستی کا کلیجہ تھا کہ وہ اس فضا کا مقابلہ کر رہا تھا۔مگر وہ جامد دماغ اور پتھر کا کلیجہ اپنے سینے میں رکھتا تھا، آج کل کا ذکی الحس، نازک مزاج آدمی نہیں تھا۔ اسکے اعصاب فولادی تھے، اسکی رگوں میں معتدل خون کے بجائے طبیعت ناریہ کا طوفان موجزن معلوم ہوتا تھا۔ایسا آدمی نما کمال اور شعور ذات (سرچشمہ علم و ادراک) کہاں، وہ تو تمام حیوانی دنیا کا ایک سب سے بڑا مد مقابل حیوان ہی تھا۔ سب سے پہلی برفباری نے جسنے کرۂ ارض کی حیات طبیعی کو الٹ پلٹ کر رکھدیا اس آدمی نما نسل کا بڑا حصہ فنا کے گھاٹ اتار دیا۔ قانون بقائے اصلح کے ماتحت جو اس نسل کے کچھ افراد باقی رہ گئے ان سے اگلی نسل چلی جس میں احساس حیات نے کچھ ترقی کی اور اعصاب حس میں کچھ لوچ پیدا ہوا۔ فنا و بقا کا یہی سلسلہ لاکھوں سال جاری رہا۔ ایک نسل کے بعد دوسری نسل، دوسری کے بعد تیسری نسل۔یہی تھے منزل بہ منزل مدارج ارتقائے حیات یہانتک کہ عہد حجری آیا۔ اس عہد کی آدمی نما نسل پہلے کی سب نسلوں سے اگرچہ زیادہ ذی حس تھی مگر پھر بھی یہ کوئی

متمدن نسل نہیں تھی - فطرت جو کاروان حیات کو منزل مقصود ارتقا کی طرف شروع سے آگے بڑھائے چلی جا رہی تھی اسنے عہد ماضی بعید کی تمام نسلوں کے بعد بہ تقاضائے مقصود ارتقا ایک ایسی متمدن نسل پیدا کی جو بستیاں بسا کر آپس میں میل جول کے ساتھ رہتی بستی تھی - اسی نسل کے افراد میں وہ تاثر قلبی کچھ کچھ بیدار ہوا جسے جزو فطرت اساس مذہب کہتے ھیں - یہیں سے شعور ذات کے ساتھ یہ احساس انسان میں پیدا ہوا کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے اور یہ دنیا کا کارخانہ خود بخود نہیں چل رہا - متحرک کو دیکھکر محرک کا خیال اور اسکی جستجو تقاضائے فطرت بشری ہے -

کسی مرتب سلسلہ کی درمیانی کڑیاں مقصود سلسلہ نہیں ہوتی ھیں، ذریعہ ھوتی ھیں حصول مقصود کا- اس اصول ارتقا کے پیش نظر، عالم تخلیق و تکوین کی ھر شے، وہ ثوابت و سیار ھوں کہ عناصر و مرکبات یعنی موالید، براہ ارتقائے حیات ایک ذریعہ ھیں زندگی کو اس منزل ارتقا تک پہونچانے کا جہاں انسان کی آنکھوں سے تمام حجابات جہل اٹھ جائیں اور انسان اپنے مقصود تخلیق کو اپنے سامنے بے نقاب پائے - غیر محدود علم و عرفان ھی مقصود حیات انسانی ھے، نظریہ' ارتقا سے اسی حقیقت کا پتا چلتا ھے -

اگر سننے والے اس سفرنامہ' ارتقا کو صرف ایک داستان ھی سمجھیں تو پھر نہ کوئی مقصود حیات بشری نہ فطرت کی عالم آرائی کا کوئی حاصل کار- ایسا نہیں ھے- عبثاً قرآن حکیم میں ایک جگہ فرمایا گیا ھے کہ افحسبتم انما خلقتکم عبثاً و وانا الینا ترجعون- دوسری جگہ فرمایا گیا ھے کہ ما خلقت ھذا باطلا - آدمی کو یہ نہیں سمجھنا چاھئے کہ نہ اسکی زندگی کا کوئی مقصود تخلیق نہ کائنات کا، یہ بھی عبث وہ بھی عبث اور فضول-

داخلیت کے نقطہ' نظر سے یعنی شعور ذات کے ماتحت وجود حقیقی کا مسئلہ کوئی ناقابل حل معمہ نہیں ھے - بیدار شعور ذات جب افکار کو مائل پرواز کرتا ھے تو دل کو اس دنیائے کم و کیف میں اپنا نشیمن کہیں نظر نہیں آتا ھے- حضرت ابراھیم علیہ السلام نے جب چاند سورج اور دنیا کی ھر شے کو فانی پایا تو ساری دنیائے آنی و فانی سے منہ پھیر کر اس سے دل لگایا جو باقی و جاودانی ھے— یہ ھے کامل عرفان توحید اور یہ ھے حقیقی اسلام - اب اس سوال کا جواب کہ خالق عالم کون ھے اور کیسا ھے یہی ملتا ھے کہ لیس کمثلہ شی - خالق کائنات کی طرح کوئی شے عالم خلق میں نہیں ھے اس لئے یہ سوال بھی

غلط ہے کہ وہ کس شے کی طرح ہے۔ اسکی ذات کائنات سے ماوریٰ مگر کائنات اس سے ماوریٰ نہیں۔ لا تدرک الابصار وھو یدرک الابصار، نگاہیں اسے نہیں دیکھ سکتیں مگر اسکی نظر میں تمام عالم نظری ہے ۔ اسی سلسلۂ فکر میں یہ بھی غور فرمائیے کہ اللہ نور السموات والارض میں نور کے معنی کسی ایسی روشنی کے نہیں ہیں جو آنکھوں سے نظر آسکتی ہے، نور سے مراد وہ ذات متجلی ہے جسکی علمی تجلی کائنات معلوم کو نہاں خانۂ عدم سے معرض وجود شہود میں لائی ہے ۔ اس شمع قدم کا نور علمی قدیم ہے مگر ارادی انعکاس انوار ممکن الوجود ہے، واجب الوجود نہیں ورنہ عالم بھی غیر فانی اور قدیم ہوتا ۔ ''کل من علیھا فان،، ایک ایسا کلمہ ہے جس کا شاھد ذرہ ذرہ کائنات کی ہر صورت میں ہے ۔ یعنی یہ حقیقت غیر مشتبہ ہے کہ بحیثیت مجموعی کائنات ہر لحظہ مسلسل دور فنا و بقا سے گذر رہی ہے ۔ یہ ہے کائنات کا حدوث مسلسل جس کا فطری مقصود حیات کا وہ ارتقا ہے جو انسان سے ان تمام نقائص کو دور کردے جو مانعٔ علم و عرفان ہیں اور انسان کو صحیح معنوں میں انسان بنادے ۔

انسان کی ہنوز کم شعوری   مقصود حیات سے ہے دوری
کہتا ہے یہ انقلاب عالم   مطلوب ہے جدید آدم
ہے جس کا نشان خود شعوری   بے کار نہیں وہ موج نوری
جو خود کی تلاش میں ہے جاری   فطرت کا اقتضا ہے طاری
ہر علم کا ارتقا یقینی   نزدیک نظر ہے، دور بینی
اٹھنے کو ہیں سب حجاب حائل   خورشید ہے رات کے مقابل
یہ داخلی نقطۂ نظر ہے   پردے ہی میں رات کے سحر ہے

گویا یہ سمجھ میں بات آئی
پردے میں خودی کے ہے خدائی

اسلام اس توحید کے تاثر کو جزو فطرت بتاتا ہے، جو عبدیت کا مقام و شرف انسان کے سامنے لاتی ہے۔ بندوں کو خدا بنانا تقاضائے عرفان توحید نہیں ہے ۔ ویدانتی ھمہ اوست کے مقابلہ میں حضرت ابن عربی کا نظریۂ وحدت وجود زیادہ ترقی یافتہ ہے مگر اس میں بھی غلط فہمی کی گنجائش عوام کے لئے ہے۔ اس خطرے کو مجدد صاحب نے بڑی شدت سے محسوس کیا کہ اگر بندوں میں پندار کبریائی پیدا ھوگیا تو اسلام کا یہ مقصود کہ افراد نوع انسانی میں عبدیت کامل کا وہ تاثر پیدا کیا جائے جو تمام فضائل اخلاق و عمل کی اساس

ہے افسانہ ہی ہوکر رہ جائیگا۔ پھر بعثت انبیاء مرسلین کا بھی کیا حاصل سمجھا جاسکیگا جب نیک و بد کا امتیاز ہی اٹھ جائیگا۔ اس لئے انہوں نے نظریۂ ابن عربی کی اصلاح اپنے مکتوبات میں تعلیم وحدت شہود سے کی۔ وہ ہمہ اوست کے بجائے ہمہ از اوست کی تعلیم دیتے ہیں۔ خدا خالق ہے، کائنات مخلوق۔ خالق کا مخلوق پر گمان، گمان باطل ہے۔ ماہیت عالم بتاتے ہوئے وہ نہ کائنات کو وہمی و خیالی شے بتاتے ہیں نہ فریب نظر۔ فرماتے ہیں کہ تمام عالم عدمات کے آئینوں میں اظلالی صفات کا محض انعکاس ہے، مظہر صفات بھی نہیں، جلوہ گر ذات ہونا تو ممکن ہی نہیں۔ثم وراء الوریٰ ثم وراء الوریٰ۔ حضرت مجدد صاحب نے اضلال صفات کا محض انعکاس، عدمات کے آئینوں میں دنیا کی حقیقت بتایا ہے۔ اس قول میں بات ذرا پھیر سے کہی گئی۔ سیدھی صاف بات یہ ہے عالم فانی ہے، عدم سے وجود میں آیا ہے، اسلئے دوامی نہیں ہوسکتا مگر عدم سے وجود میں آنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ عدم کوئی ایسی شے ہے جس سے خدا نے کائنات کو پیدا کیا ہے۔ کائنات کا غیر مستقل اور عارضی وجود محض امتثالی امر ہے۔ خدا کے ارادہ نے مراد کی شکل پیدا کردی ہے۔ یہی ہیں کن فیکون کے معنی۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ امر کن کا مشار الیہ کون تھا؟ اس سوال کا جواب یہی ہے کہ مشار الیہ وہ مفہوم مراد ہی تھا جو علم باری میں تھا، اسکی تشکیل ہی اسکی تخلیق تھی۔ یعنی شاہد ہے حدیث اول ما خلق اللہ نوری۔ اگر اس حقیقت پر نگہ ایمانی ہو تو کوئی بحث ہی باقی نہیں رہتی ہے، نہ ہمہ اوست، نہ وحدت وجود نہ تصوریت، نہ مادیت، لا الہ الا اللہ۔ بجز اللہ کی ذات کے کائنات کی کسی شے میں شان الوہیت نہیں، وحدہ لا شریک لہ۔ اسی نقطۂ عرفان سے آغاز معراج عبدیت ہوتا ہے۔ نور انسان کامل ارض و سما، عرش و کرسی ہی کیا ہر دو عالم سے بلند ہوکر معرفت غیر متناہی کی طرف ترقی کرتا چلا گیا اور ہر ہر لحظہ چلا جا رہا ہے۔ عرش سے گذرے زمانہ ہوگیا۔ع زندگی ہے ہر نفس پرواز میں۔ یہ ہے مقصود حیات انسانی اور یہ ہے حیات کا ارتقائے غیر متناہی۔

اقبال کے کلام میں، بظاہر ہمہ منم، وحدت وجود اور وحدت شہود تینوں کا امتزاج ملتا ہے۔ کہیں ان کا نظریۂ خودی، حلاج صفت اناالحق کا موید ہے، کہیں بیخودی میں ابن عربی کا ہمنوا مگر حقیقت یہ نہیں ہے۔ انکی فکر درجہ بدرجہ آگے بڑھی ہے، انکے تاثرات میں تدریجی ارتقا ہوا ہے۔ خود سے چلے ہیں، درمیان میں وحدت وجود کی منزل ہے اور آخر میں وحدت شہود کی۔ مقام عبدیت ان کے سلوک کی منزل مقصود ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عبدیت کا شرف عرفان معبودیت ہی ہے اور چونکہ یہ معرفت غیر متناہی ہے اسلئے معراج عبدیت کی بھی کوئی منزل نہیں ہے۔ ہر نفس حیات مومن سجدۂ جاری ہے جو اس حقیقت کا اعتراف دائمی ہے کہ ذات مسجود و معبود ماورائے فہم و ادراک ہے:

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے دل سمجھتا ہے وہ سب
دل جسے پاتا ہے اسکو آنکھ پا سکتی نہیں

حواس بشری اگرچہ عالم محسوسات کا انکار نہیں کرسکتے مگر یہ بھی نہیں بتاسکتے کہ اس عالم کم و کیف کی ماہیت و حقیقت کیا ہے۔ سردی و گرمی، سختی و نرمی، جسم و حجم، وزن و مقدار، شکل و صورت، رنگ و بو سب کے سب محسوسات ہی ہیں اور انہیں محسوسات کا مجموعہ عالم کیف و کم کی صورت میں انسان کے سامنے ہے۔ لیکن کیا یہ فریب نظر ہے یا انسان کا محض واہمہ جیسا کہ سو فسطائی کہتے ہیں ع عالم ہے خیال کا مرقع۔ مگر کیا کوئی خواب و خیال اتنا منظم ہوسکتا ہے جس قدر نظام کائنات ہے؟ کائنات آفرینش کی ارتقائی مرتب منزلیں ایک سے لیکر بے شمار، ایک ریاضیاتی تناسب کی شاہد ہیں تو کیا یہ حقیقت صرف ایک وہم و خیال ہی ہے؟ راز و اسرار کا ایک بحر بے پایاں کائنات کی صورت میں نگاہوں کے سامنے ہے مگر طفلانہ فکریں ہنوز موجوں سے کھیل رہی ہیں:

ہر کس نہ شناسندۂ راز است وگرنہ
اینہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

عالم محسوسات کی ماہیت کیا ہے؟ اس سوال کو پہلے کیفیات کے تجزیہ سے حل کیجئے پھر کمیات کی تحلیل سے۔ تجزیہ و تحلیل کا نتیجہ جس واحد حاصل تجربات تک پہونچائے وہی اس مسئلہ کا صحیح حل سمجھا جائے۔ برف سرد اور آگ گرم محسوس ہوتی ہے تو کیا یہ سردی و گرمی برف اور آگ میں بذاتہ پائی جاتی ہے یا یہ دونوں وہ کیفیات ثلاثہ ہیں جو اعصاب حس کے انفعالی اور برف و آتش کے فعل سے سردی اور گرمی کی صورت میں محسوس ہوتی ہیں؟ تجربتاً یہی مانا جاتا ہے کہ نہ سردی برف میں بذاتہ پائی جاتی نہ آگ میں گرمی۔ اس پر قیاس کیجئے سختی و نرمی، رنگ و بو اور جملہ دوسری کیفیات کو، کہ وہ بھی فعل و انفعال کے نتائج ثلاثہ ہی ہوتی ہیں۔ یہی صورت احساس کمیات، یعنی وزن و مقدار اور جسم و حجم کی ہے کہ ان کا بھی جداگانہ وجود معتبر نہیں،

وہ بھی نتائج ثلاثہ ھی ہوتے ھیں ۔ اس تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ھے کہ تمام عالم محسوسات کی ماھیت نتائج ثلاثہ کا مجموعہ ھی ھے جو حاصل ھے انفعال اعصاب حس اور ان محرکات کی فعلیت کا جنہیں ھم اشیائے محسوس کہتے ھیں۔ لیکن ان محرکات کی ماھیت کیا ھے؟ آیا وہ مادی ھیں یا غیر مادی؟ ذرات مادی (ایٹم) کا تجزیہ ھمیں غیر مادیت کے قریب پہونچاتا ھے اور یہ بتاتا ھے کہ ایک خاص توانائی (انرجی) ھی تمام محرکات کی اصل ھے، لیکن اگر مادے کے ذاتی اور لازمی صفات، وزن و مقدار، جسمانیت و حجمیت نہیں ھیں تو انرجی کو مادی کیوں سمجھا جائے؟ مادیت اور غیر مادیت میں فرق تو جسمانیت اور غیر جسمانیت ھی کا ھے پھر اگر اصل مادہ کوئی جسم و حجم رکھنے والی شے نہیں تو اسے مادی بلاوجہ سمجھنے کے کیا معنی ھیں؟ اس شرح مادیت سے ھم اس نتیجہ پر پہونچتے ھیں کہ ان تمام محرکات کی اصل جن کا مجموعہ عالم محسوسات ھے ایک غیر مادی بساطت ھے اور اسی بساطت کو اگر اس میں شعور کا وجود بھی تسلیم کرلیا جائے اھل معارف نفس نے نفس کلی بتایا ھے ۔ نفس کلی ھی بہ الفاظ دیگر وہ نور ھے جس کا ظہور تمام مظاھر عالم میں ھے ۔

لیکن کیا داخلیت یعنی شعور ذات (خودی) کے نقطہٴ نظر سے نفس کلی ھی کا وجود حقیقی وجود ھے؟ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ھے کہ نفس کلی کا وجود تنویر نور مطلق، ذات متجلی ھے، عین ذات متجلی نہیں۔ یعنی حقیقی وجود واجب الوجود ھی کا ھے، نفس کلی ممکن الوجود ھے، واجب الوجود نہیں، مخلوق ھے خالق نہیں ۔

اگر کلیات استقرائی پر فلسفیانہ افکار کی اساس نہ ھو تو حاصل فکر، قیاسات مع الفارق کے سوا اور کچھ نہیں ھوسکتا مگر مسئلہٴ وجود حقیقی میں، وہ کلیات استقرائی، تجربات داخلیت یعنی خودی سے اخذ کئے جا سکتے ھیں جو صحیح تحقیق تک پہونچا سکتے ھیں ۔ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ ۔

ع خود شناسی، خدا شناسی ھے ۔

وحدت مادی، وحدت روحانی (ھمہ اوست یا وحدت الوجود)، تصوریت قدیم و جدید، ثنویت و تثلیث کے مکاتیب فکر میں مسئلہٴ وجود پر غیر مختتم بحثیں اسی لئے ھزاروں سال سے جاری ھیں کہ ان میں موضوع فکر بصیرت نفس کو بنانے کے بجائے محسوس بالحواس عالم کم و کیف ھی کو موضوع غور و فکر سمجھا گیا ھے۔ دنیا کی تو خاک چھانی گئی مگر دل کی طرف کان نہیں لگائے گئے،

یہ نہیں سنا گیا کہ یہ صدائے منم (میں ہوں) کی آوازکہاں سے آرہی ہے؟ کیا یہ اثبات ذات مادے کا فعل ہوسکتا ہے؟

اگر تو بالیقیں دل میں نہیں ہے
مجھے کیوں اپنے ہونے کا یقیں ہے؟

ہمارے نزدیک معارف انفس کے بجائے افکار آفاق کو شمع راہ حقائق بنانے کا نتیجہ ہی تمام فلسفیانہ نظریات کے اختلافات میں مضمر ہے۔ یہی راز ہے کہ قرآن حکیم نے عرفان یعنی ایمان کی طرف سے دلوں کو آواز دی ہے۔ فلسفہ٘ انسانیت کے انتہائی عروج سے بہت بلند و بالا وہ منزلت ہے جہاں سے ایمان کی ابتدا ہوتی ہے، پہلے ہی قدم پر دل اس حقیقت کا معترف ہوتا ہے کہ شان الوہیت صرف اللہ ہی کے لئے مخصوص ہے، کائنات کی کوئی شے بھی اس قابل نہیں ہے کہ مسجود ملائک اسکے سامنے سر جھکائے۔ یہ ہے وہ عملی خود شناسی جو جامع مکارم و خصائل انسانیت ہے۔ شرک و کفر، الحاد و لادینی کی بنا انسان کی خود فراموشی ہی پر ہے۔

اقبال نے مسلمانوں کی غلامانہ ذہنیت کو بڑی شدت سے محسوس کیا، وہ افراد ملت کے اس زوال کا سبب نقطہ٘ ایمانی یعنی خود قدری سے بعد بعید ہی سمجھے، اس لئے اس مرض وبائی کا علاج انہوں نے دلوں میں جوہر قدر ذاتی کا اجاگر کرنا ہی سمجھا۔ یہ تھا ان کا نظریہ٘ خودی جو دراصل خودشناسی کی تحریک تھا۔

داخلیت کے مفہوم پر اس نقطہ٘ خودشناسی سے جب غور کیا جاتا ہے تو یہ سوال بھی سامنے آتا ہےکہ واقعتاً کیا ذریعہ٘ علم و ادراک سوائے غور و فکر کے کوئی دوسرا بھی ہے؟ یعنی بصیرت نفس یا ذوق وجدان قلب کی بھی کوئی اصل ہے؟ فطرت نے کائنات کو پہلے تحت الشعور میں پیدا کیا (فی انفسکم افلا تبصرون)، پھر تحت شعورسے عالم محسوسات کی تشکیل کی۔ یہی سبب ہےکہ صبح و شفق، شب مہتاب و ابر و بہار کے نظاروں کے پردے میں جمال فطرت ہمارے دلوں کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ مناظر کی تصویریں تو صرف پردۂ نظر ہی تک رہ جاتی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے دل میں ان مناظر فطرت کے مشاہدے سے کیفیت انبساط کیوں پیدا ہوتی ہے؟ تاثر جمال شرمندۂ غور و فکر تو نہیں ؟ اسی طرح کے دوسرے تاثرات قلبی سے ہم اس مسئلہ کا حل یہ سمجھتے ہیں کہ ذرائع علم و ادراک دو ہیں: غور و فکر بواسطہ٘ حواس اور براہ راست

تاثر نفس۔ اسی تاثر نفسی کو وجدان، ذوق دلی یا بصیرت نفسی بھی کہتے ھیں۔ اور یہ شے قلب بشری کے ساتھ مخصوص نہیں، زندگی کے درمیانی مدارج یعنی بعض حیوانات میں بھی اس ادراک براہ راست کا سراغ ملتا ھے۔

پروانے شمع پر یا روشنی پر کیوں جان نثار کرتے ھیں؟ چکور شب مہتاب میں کیوں چاند کی طرف تڑپتی ھے؟ انسان تو انسان جانوروں کو اپنے بچے اتنے پیارے کیوں ھوتے ھیں کہ ان کی حفاظت کے لئے وہ اپنی زندگی کی پرواہ نہیں کرتے؟ وجدان کے ثبوت میں صرف تاثرات جمالی ھی کو پیش نہیں کیا جاسکتا، ایسے غیر جمالی مشاھدے بھی ھیں جو ھمیں معترف احساس اندرونی کرتے ھیں۔ پرند بلی کو دیکھکر کیوں خوف زدہ ھو جاتے ھیں؟ شیر کو دیکھ کر جنگل کے اکثر جانور کیوں جھاڑیوں میں پناہ ڈھونڈتے ھیں؟ اور آگے چلئے، انسانی ادب میں نیکی، شرافت، خدا ترسی، رحم دلی، حسن اخلاق کے عنوانات کس واسطے اور راستے داخل ھوئے؟ یہ تاثرات شرمندۂ غور و فکر تو ھوتے نہیں وجدان بشری تمام تاثرات نفسی کا جامع ھوتا ھے۔ اس تبصرے سے یہ حقیقت روشنی میں آتی ھے کہ وجدان اپنے تحت الشعور کا شناسائے دیرینہ ھے۔ فرق صرف یہ ھے کہ بعض دوسرے حیوانات میں اسکے ابتدائی آثار پائے جاتے ھیں مگر صحیح الفطرت انسان میں اسنے اتنی ترقی کی ھے کہ معارف الٰھیہ کا دروازہ خود آگاہ انسان کے سینے میں کھل گیا ھے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ھیں کہ بندگی یا تاثر عبدیت کی بنا خوف پر ھے وہ عبدیت کی روح سے نا آشنا اور بیگانہ ھیں۔ جمال فطرت جو دلوں کو اپنی طرف کھینچتا ھے تو کیا یہ کشش بغیر محبت دل میں پیدا ھوتی ھے؟

دیکھا نہ تم نے آنکھ اٹھا کر بھی سہی
اپنی نظر کے سامنے میں آپ آگیا

اس مشاھدۂ جمال کا اثر کبھی کبھی حساس دلوں پر اتنا چھا جاتا ھے کہ اھل شہود اپنے آپکو ڈھونڈتے ھیں مگر اپنا پتہ نہیں ملتا، کائنات محسوسات تو کس شمار میں ھے۔ یہ ھے ذوقی وحدت شہود جو شرمندۂ غور و فکر نہیں۔ نہ یہاں دلائل و براھین کی ضرورت نہ دلیل و حجت کا کوئی کام۔ آفتاب جب طلوع ھونے لگتا ھے تو ستاروں کی دنیا نظروں سے اوجھل ھو ھی جاتی ھے۔ یہ آیت قرآن حکیم قائلین وحدت الوجود صوفیائے کرام اس عقیدے کی صحت کے ثبوت میں پیش کرتے ھیں: ھو الاول ولاخر، والظاھر والباطن وھو بکل شیء علیم۔ حالانکہ یہ آیت بین طور پر شاھد وحدت شہود ھے۔ اس اجمال

کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں یہ بتایا گیا کہ خدا کو ہر شے کا علم ہے۔
لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا بذاتہٖ اول و آخر اور ظاہر و باطن ہے تو
کسی شے کا کوئی جداگانہ وجود ہی نہیں رہا، پھر بکل شیء علیم کا مفہوم کیا
سمجھا جاسکتا ہے ؟ اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ خدا کو ہر شے کا علم ہے،
اسکے علم سے کوئی شے باہر نہیں ہے چونکہ اسکا علم حضوری ہے اسلئے اسکا
ہر معلوم اسکے علم میں ہے، تمام کائنات جو مجموعہ ہے معلومات الٰہیہ کا وہ کوئی
خارجی شے نہیں۔ خدا اپنے مشاہدات کا شاہد ہے۔ یہ ہے وحدت شہود نہ کہ
وحدت الوجود ۔ غور فرمائیے! وہ اپنے معلومات علمی کا مشاہدہ کر رہا ہے ۔
یہ مشاہدہ وحدت شہود نہیں تو اور کیا ہے؟ وحدت الوجود کے عقیدے سے اسے
دور کا بھی تعلق نہیں ہے اس لئے کہ علم پر ذات علیم کا اطلاق نہیں کیا
جاسکتا ہے بالخصوص اس صورت حال میں کہ خدا کا علم غیر متناہی اور کائنات
محدود ہے، محدود پر غیر محدود کا اطلاق کوئی معنے ہی نہیں رکھتا ہے ۔
وحدت الوجود کے عقیدے میں ایک خاص نقص یہ ہے کہ یہ عقیدہ افراد انسانی
کی وہ انفرادیت باقی نہیں رکھتا جس پر تمام فضائل اخلاق و عمل کی بنا ہے
اور تمام فرائض کی ذمہ داری انسان اسی کی بنا پر محسوس کرتا ہے۔ لیکن اگر
یہ سمجھ لیا جائے کہ انسان کا کوئی انفرادی وجود ہی نہیں ہے، خدا ہی خدا
ہے تو اسکی ذمہ داری بھی کچھ نہیں ۔ کسی فریضہ' اخلاق و عمل کا ادا کرنا
اسپر واجب کیوں ہو جب اسکے بجائے خدا ہی کے ذمہ اسکے فرائض ہوجائیں۔
اس احساس کے ساتھ ہی سعی و عمل کی بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے ۔
حالانکہ قرآن حکیم کی تعلیم یہ ہے کہ لیس لانسان الا ماسعیٰ یعنی انسان کا کام
کوشش ہی ہے۔ پھر بعثت انبیاء کا مقصود بھی کیا سمجھا جاسکتا ہے ؟ اس
عقیدہ کے خلاف نظریہ' وحدت شہود میں ہر فرد انسانی اور اسکی انفرادیت
ایک ایسی صورت معلوم الٰہی ہے جو اہل فہم و بصیرت اور ذی قصد و ارادہ ہے،
دنیائے علم و عمل میں اس کا ایک خاص مقام ہے، اسکے ذمہ متعدد حقوق
اپنے پرائے، اہل و عیال اور ابنائے جنس کے ہیں جن کا ادا کرنا اسپر فرض ہے ۔
خدا نے اسکو نیک و بد کا امتیاز عطا فرمایا ہے، علم و عمل کی صلاحیت بخشی
ہے، انہیں صلاحیتوں سے اسکی انفرادیت مخصوص ہوتی ہے اور اسی تجسس سے
اسکے فرائض اسپر عاید ہوتے ہیں اور اسکی ذمہ داریاں اس سے مطالبہ کرتی ہیں
کہ وہ راہ حیات میں منزل سے باخبر ہوکر قدم بڑھائے۔ اسکے اعمال کے قدرتی نتائج
اپنے وقت پر اسکے سامنے آنے والے ہیں ۔ لیکن اگر انفرادیت نہیں تو مکافات عمل
بھی نہیں اور پھر انسان مکلف بھی نہیں، جو چاہے کرے۔ وہ بجائے خود نہ کچھ

ہے، نہ خود کچھ کرتا ہے، پھر کیسی جزا اور کیسی سزا! یہ ہے عقدۂ وحدت الوجود اور وحدت شہود کے درمیان وہ فرق جو انسان کے اخلاق و عمل پر اثر ڈالتا ہے۔ وحدت شہود عرفان معبودیت کے ساتھ پیام عبدیت ہے اور وحدت الوجود اپنی انفرادی ہستی کو گم کر دیتا ہے ع عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا۔ مگر بندگی میں جو بیخودی کسی مستغرق حال بندے پر طاری ہوتی ہے اسکا مشاہدۂ وحدت کچھ اور ہوتا ہے۔ لا موجود الا اللہ کے معنی اسکا دل ھی جانتا ہے مگر فلسفیانہ دلائل سے جس وحدت الوجود کا اثبات کیا جاتا ہے، عملی زندگی کو وھی بے جان بناتا ہے اور فرائض اخلاق و عمل سے وھی بیگانہ بناتا ہے۔ عہد سعادت میں نہ وحدت الوجود کا تصور کسی مرد مومن کے دماغ میں تھا نہ وحدت شہود کا خیال دل میں، وہ توحید جسکی بنا حضرت ابراھیم علیہ السلام کے مشاہدۂ قلبی پر ہے اسی کا پیام قرآن میں اھل ایمان کو دیا گیا ہے۔ اس پیام کا جزو اول نفی شرک ہے اور جزو دوم اثبات توحید۔ لا الہ کے بعد الا اللہ ھی مذھب توحید خالصاً ہے۔ یہ ہے تحقیق اس باب میں کہ نہ ہمہ کو اوست سمجھو نہ اوست کو ہمہ، کائنات کا وجود فانی اور خدا کا وجود باقی۔ نہ فانی کو باقی سمجھو، نہ باقی کو فانی۔

یونانی فلسفہ' مابعد الطبیعیات کا جب ترجمہ یونانی زبان سے عربی میں ہوا تو یہ بحث چھڑ کر مدرسوں سے خانقاھوں تک پھونچی کہ ماھیت وجود کیا ہے؟ اسی بحث کے ساتھ ساتھ ذات و صفات کے مسائل بھی متکلمین کی زبانوں پر تھے، مشاھدۂ قلبی کی جگہ علی الاکثر، دلائل و قیاسات فکری نے لے لی تھی اور یہی وہ شے تھی جسنے روح توحید کو دلوں میں ضعیف کردیا۔ کہاں فاتح خیبر کا علانیہ جذبہ' توحید اور کہاں بوعلی سینا کا فلسفہ عقول عشرہ بہ اشارات۔

ہندوستان میں صدیوں کے بعد کہنا چاھئے کہ حضرت مجدد صاحب نے پھر وحدت شہود کے نام سے اسی توحید کا علم بلند کیا جسکو حضرت جعفر طیار نے دونوں ھاتھ کٹ جانے کے بعد بھی سینے سے لگائے رکھا تھا۔ یہ تھا توحید کا وہ جذبہ جسپر شہدائے بدر و احد اپنے آپ کو ہزار جان سے قربان کر گئے اور یہ بتا گئے کہ فدائے حق ہو جانا ھی خدا شناسی ہے۔ مگر یہ جذبہ ایمان ھی سے پیدا ہوتا ہے، قیاس آرائیوں سے نہیں۔ لیکن غور و فکر مانع ایمان کوئی شے نہیں، صلاحیت فہم و بصیرت اپنے اپنے مقام پر نہایت اہم جزو حیات عطیات باری تعالی ھیں۔

ان لوگوں کی قرآن حکیم میں تعریف کی گئی جو تخلیق ارض و سما پر غور کرنے کے بعد یہ کہتے ہیں کہ پروردگار یہ کائنات تونے عبث پیدا نہیں کی ہے، اسکی تخلیق کا ضرور کوئی مقصد انتہائی ہے ۔ اس آیت میں تخلیق ارض و سما پر غور و فکر کو علامت ایمان بتایا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ جو لوگ خدا کو کھڑے بیٹھے اور اپنی ہر کروٹ پر یاد کرتے ہیں وہی تخلیق ارض و سما پر غور کرکے یہ محسوس کرتے ہیں کہ تنظیم عالم بے غایت و مقصد نہیں ہے ۔ اس تعلیم کے پیش نظر مفکرین اسلام کا مسائل تخلیق پر غور کرنا مقتضائے ایمان ہی رہا ہے ۔ البتہ نتیجہ' فکر کی صحت کا ایک معیار بھی قرآن حکیم میں بتایا گیا ہے اور وہ معیار حضرت ابراھیم علیہ السلام و سرور و سید الانبیا حضرت محمد رسول اللہ کا عالم موجودات میں شہود توحید ھی ہے یعنی ایک بے مثل و مثال شان احدیت کا مشاہدہ ۔ نہ وہ کسی شے کی طرح ہے نہ کوئی شے اسکی طرح ہے ۔ عالم فانی کے چاند اور سورج کو دیکھکر حضرت ابراھیم کی زبان پر لا احب الافلین تھا یعنی مجھے کسی فانی شے سے محبت نہیں ہے، میں کسی فانی شے کو خدا نہیں سمجھ سکتا ۔ اس نتیجہ تک فکر بشری جبھی پھونچ سکتی ہے جب ذوق ایمانی و حیاتی معاون فکر ہو ورنہ دامن فکر خار زار اوہام میں الجھکر رہ جاتا ہے اور مفکر کی قوت عمل گرفتار کم و کیف ہوکر سست و پست ہو جاتی ہے اور وہ زندگی بھر کم و کیف ہی کی ادھیڑ بن میں رہتا ہے ۔ اگر مجاہدین عہد سعادت ان الجھنوں میں مبتلا ہوتے تو راہ حق میں وہ قربانیاں محال تھیں جنھوں نے حضرت عیسیٰ کی الوھیت کے مسائل اور وحدت و تثلیث کی غیر مختتم بحثیں کرنے والوں کو حیران کردیا اور دماغ الٹ دئے ۔ کہاں توحید کا بحر مواج اور کہاں تثلیث کے خار و خس ۔ ملت اسلامیہ کے زوال کا ایک خاص سبب یہی ہے کہ لوگوں میں وہ جذبہ' توحید باقی نہیں رہا جو فاتح عالم تکثیر کا تھا اور یہ ہوا جبھی کہ جب فکریں اپنے داخلی جذبہ' ایمانی سے جدا ہوکر دنیا کی بھول بھلیوں میں پڑگئیں ۔

تو صحیح مسلک فکر یہ ہے کہ حقائق عالم پر داخلیت کے نقطہ' نظر سے براہ فکر غور کیا جائے کہ یہی مقام مشاہدۂ عبدیت ہے اور اس راہ شہود میں طالبان تحقیق کو کسی دوسرے مفکر کی طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں ۔ قرآنی تعلیم، اسوۂ رسول ، سیرت و روش آل و اصحاب قافلے والوں کے سامنے ہے ۔ میں تو کہتا ہوں کہ وہ انسان بڑا عارف ہے جو اناالحق کہنے کے بجائے اس بات کا عملی ثبوت دے کہ وہ انسان ہے ۔ مکمل نشان انسانیت کامل عبدیت ہی ہے ۔ خود آگاھی کے بعد ہر سجدۂ مرد مومن عرش کا تارہ

ہوتا ہے، گرد آوارہ نہیں ہوتا۔ تسخیر ارض و سما انسان کا راستا اور معرفت باری تعالی منزل مقصود۔ لیکن یہ تسخیر ارض و سما نہیں کہ انسان خود مسخر ارض و سما (مادہ اور مادیات) ہوکر منکر خدا ہو جائے۔ یہ ارتقائے حیات نہیں، یہ ترقیٔ معکوس ہے۔ توصیف انسان کامل، بروئے تعلیم قرآنی، انسان مکمل خیر البشر ہے فوق البشر نہیں۔

۱ — انسان کا وہ امتیازی شرف جسکی وجہ سے وہ اشرف المخلوقات سمجھا جاتا ہے تمام عالم موجودات کا علم یعنی علم الاسما ہے جسکا نقطۂ آغاز، خود نگاہی، خود شعوری یا خود شناسی ہے۔ علم الاسماء علم حقائق موجودات ہے۔ اسی علم سے مشرف ہوکر آدم مسجود ملائک و تاج در عالم ہیں۔

۲ — خود سے مراد وجود انسان کی اصل و حقیقت، نفس ذات، انائے بشری یا وہ جوہر ہے جس کا تکیف انسان میں اسکی خودی ہے (انگریزی زبان میں ego or self)

۳ — اس غور و فکر کے لئے کہ تمام عالم ظاہر و باطن کی حقیقت و ماہیت کیا ہے دو راستے ہیں۔ قریب بہ حواس پہلا راستا آفاق یعنی عالم محسوسات سے انفس کی طرف جاتا ہے اور دوسرا انفس سے آفاق کی طرف یعنی خودی سے خدائی کی سمت جاتا ہے۔

۴ — پہلے راستے سے تلاش حقیقت کا نتیجہ اکثر یہی ہوتا ہے کہ متجسس نگاہیں نفس انسانی (مرکز انائے بشری یعنی خودی) کے کسی امتیازی وجود کی منکر ہو جاتی ہیں یا اسے بھی کوئی مادی کیفیت سمجھتی ہیں اور اس غلط فہمی کی خاص وجہ یہ ہے کہ عالم محسوسات میں کوئی دوسری شے نفس انسانی کی مماثل نہیں پائی جاتی ہے۔ اسی مقام انکار سے آغاز ہوتا ہے حقیقت مطلق (ذات باری) کے انکار کا۔ خود فراموش آدمی ہی خدا فراموش ہوا کرتا ہے۔ دوسرے راستے یعنی عرفان نفس سے جب حقیقت عالم کی جستجو کی جاتی ہے تو آفاق یعنی عالم محسوسات ایک آئینۂ مشاہدات ہی نظر آتا ہے۔

۵ — کائنات اگرچہ نہ کوئی خیالی شے ہے، نہ تصورات کا مجموعہ یا فریب نظر مگر اس کا وجود حادث ہے وہ قدیم نہیں۔ مخلوق فانی،

خدا باقی، مخلوق حادث، خدا کی ذات قدیم، مخلوق کا وجود ممکن، خدا کا وجود واجب ۔

۶ ۔ اس کلیہ کا مفہوم کہ شے سے شے پیدا ہوتی ہے یہ ہے کہ خالق نے مخلوق کو اپنے ارادے سے پیدا کیا ہے، اللہ تعالے کے ارادۂ تخلیق ہی نے صورت مراد یعنی اصل کائنات میں جان ڈالی ہے، حقیقتاً کائنات امتثالی امر ہے ۔ کن فیکون کی تفسیر داخلیت یعنی بصیرت نفسی کے نقطۂ نظر سے اس حقیقت کی شاہد ہے کہ خدا کی ذات امر ابداع میں ہر دوسرے واسطہ سے بے نیاز ہے۔ خدا کا ارادہ اور امر ہی وہ شے ہے جو مخلوق کی جان ہے، صمدیت، احدیت کی صفت ذاتی ہے، وہ خدا ہی نہیں جو کسی شے کا محتاج ہو ۔

۷ ۔ توحید کی ابتدا نفی شرک ہے اور انتہا وہ اثبات ذات ہے جو ماورائے قیاس ہے ۔

۸ ۔ اگرچہ عقیدۂ وحدت الوجود بھی خلاف شرک ہے مگر اس عقیدے کو بہ تمام کمال ھمہ اوست کے معنوں میں صحیح تسلیم کرنے کے بعد انسان میں وہ امتیاز انفرادیت باقی نہیں رہتا ہے جو انسان کو اسکے تمام فرائض اخلاق و عمل کا ذمہ دار بناتا ہے اور اسی کی تحریک سے ہر خود آگہ انسان فروغ انسانیت کیلئے کوشاں اور ہر منافی آدمیت عمل سے گریزاں رہتا ہے ۔ ہر اس عمل کی بنا جو ننگ انسانیت ہو خود فراموشی یا اعزاز نفس کی گم گشتگی پر ہوتی ہے ۔ جب خدا کے سوا کسی شے کا کسی طرح کا وجود ہی معتبر نہ ہو تو انسان کے اپنے فرائض اور ذمہ داریاں ہی کیا باقی رہتی ہیں۔ اس غلط فہمی سے ایک طرف سعی و عمل کی راہ مسدود ہو جاتی ہے اور دوسری طرف کوئی منزل مقصود حیات نہیں رہتی ہے ۔ غرضکہ فکری نظریۂ وحدت الوجود کا رد عمل وہ تاثر عبدیت انسانی میں باقی نہیں رکھتا ہے جو واحد راستا ہے معراج انسانیت کا اور اسی راستے کی طرف قرآن حکیم اور اسوۂ رسول کریم نے کاروان ملت اسلامیہ کو بلایا ہے۔ اس پیغام کا حاصل ایمان اور عمل صالح ہے مگر وہ قائلین وحدت الوجود جنکی باطنی اور ذوق نظر عالم محویت و استغراق میں محو شان ذات

باری میں ہوتی ہے وہ فکری وحدت الوجود کے ہر رد عمل سے بری پائے گئے ہیں۔ وہ یقیناً سراپا جامع مکارم انسانیت ہی ہوتے ہیں۔

۹ — وحدت مادی کے پرستاروں کو نہ خدا کا یقین نہ خودی (اعزاز نفس) کی پروا۔ خود غرض زندگی، تحفظ حق و حقوق کے لئے جان دینا، بلاشبہ یہ مغالطہ انسان کی حقیقی زندگی کو مرگ دوام میں تبدیل کر دیتا ہے۔

۱۰ — عقیدۂ وحدت شہود، وحدت الوجود روحانی اور وحدت مادی دونوں کا مصلح ہے۔

۱۱ — وحدت حقیقت انسانی ایک صحیح اور حقیقت پر مبنی نظریہ ہے کہ اس سے انسان کا مرتبہ کائنات میں معلوم ہوتا ہے۔

۱۲ — وحدت شہود سے بھی بلند و بالا عقیدۂ توحید ہے کہ وہ خدا کی ذات یعنی اسکی احدیت کو تمام عالم و عالمیاں سے ماوریٰ بتاتا ہے، اسکی ذات بے مثل و مثال ہے، وہ کائنات مخلوق سے ماوریٰ ہے، کائنات مخلوق اس سے ماوریٰ نہیں۔ مخلوق جو اپنی تخلیق میں محتاج خالق ہے خالق سے ماوریٰ نہیں ہوسکتی۔

۱۳ — وجود حقیقی خدا ہی کا وجود ہے اور جو کچھ ہے، محسوس ہو کہ معقول، خدا ہی کا پیدا کیا ہوا ہے اور اسی کے ارادہ کی تشکیل ہے۔ اس کی خلاقی تعجب خیز ہے۔ خالق کے ارادے کو خلق کے ارادوں پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔

۱۴ — انسان کے دل میں بصیرت کی جو ایک شعاع نوری ہے وہی نور مطلق (ذات باری) کی طرف لے جاتی ہے۔ فکر بشری اگر اس شعاع نوری کی روشنی میں منزل علم و ادراک میں بڑھی چلی جائے تو منکر مقصد تخلیق (معرفت باری تعالیٰ) کبھی نہیں ہوسکتی۔ اسی شعاع نوری کا نام تکیف و شعور ذات، انائے بشری یا خود کا تاثر خودی ہے۔

۱۵ — مطالعۂ صحیفۂ فطرت کتاب نفس ہی کے مطالعہ سے شروع ہوتا ہے اور اس مطالعہ ہی کو خود شناسی کہتے ہیں۔

۱٦ — خود کو بھلا کر خدائی میں اپنے آپکو تلاش کرنا مردان خدا کا مسلک نہیں، یہ کھلی گمراہی ہے۔

۱۷ — مرد مومن کا ارتقائے خودی یہ ہے کہ اپنے حلقۂ انفرادیت (دائرۂ ذات) میں تمام افراد ملت کو بالخصوص اور تمام نوع انسان کو بالعموم شامل کرلے، سب کا دکھ درد اپنا دکھ درد معلوم ہو، خلق خدا کی بھلائی خود اسے اپنی بھلائی معلوم ہو۔ اسکی انفرادیت کی مثال دریا کی سی ہو کہ دریا کسی موج کو اپنی ذات سے جدا نہیں سمجھتا ہے:

انسان تو بے درد نہیں ہے انسان پر سوز ہے، دل سرد نہیں ہے انسان
یہ رحمت عالم نے بتایا ہے ہمیں کل نوع ہے اک، فرد نہیں ہے انسان

نمرودیت و فرعونیت خودی کی ترقی معکوس ہے ارتقا نہیں۔ حقوق العباد کا اتلاف اور خود آگاہی کا دعوی اجتماع نقیضین ہے جس کا تصور بھی محال ہے چہ جائیکہ وقوع۔ محکم حدیث خیر الناس من ینفع الناس، سب سے اچھا انسان وہی ہے جو سب سے زیادہ سب کے کام آئے، سب کے دکھ درد میں شریک ہو۔ یہ ہے عملی ارتقائے افادیت جو ہمارے نزدیک صحیح ارتقائے خودی ہے۔ خیالی عالم میں اپنی ہستی کو سمندر سمجھ لینا مگر کسی پیاسے کے کام نہ آنا نہ انسانیت کا اقتضا ہے نہ خودی کا ارتقا، صرف ایک فریب تخیل ہے۔ خود شناسی و خدا شناسی ضرور ہے مگر یہ خدا شناسی نہیں کہ پڑوس میں یتیم بچے تو رات بھر سردی کے مارے اکڑتے اور چیختے رہیں اور کوئی مدعی خود آگاہی شب بھر حریر و دیبا کے نرم و گرم لحاف میں داد عیش و آرام دیتا رہے۔

۱۸ — حاصل مقالہ، تاثر توحید کا نقطۂ آغاز یا صحیفۂ معرفت کی بابے بسم اللہ شعور ذات (Self-Consciousness) ہے اور اسی تاثر داخلی سے اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ حقیقی وجود حقیقت مطلق ذات باری تعالی ہی کا ہے۔ توحید مکمل انتہائی ترقی یافتہ تاثر عرفان حقیقت ہے جس سے اوپر دوسرا کوئی مقام معرفت نہیں ہے اور اس مقام تک شعور نفس انسانی درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا

بکثرت مدارج حیات و موجودات سے گذرتا ہوا پہونچا ہے۔ زمانہ ماضی بعید کی آدمی نما نسلوں کی ذہنیت کا مقابلہ بیسویں صدی کے انسان کی اس ذہنیت سے کیجئے جسنے فطرت کے متعدد حقائق کو بے نقاب کرلیا ہے۔ یہ حقیقت آپ کو محتاج دلائل قیاسی نہیں معلوم ہوگی کہ زندگی کی ایک موج ارتقا ہے۔ مگر اسکے یہ معنی نہیں ہیں کہ حیات انسانی میں اب کوئی خامی باقی نہیں ہے اور اسکی فطرت فائز مقصود حیات ہوچکی ہے۔ خلاف تاثر توحید اور بہت سے مشرکانہ توہمات ہنوز نسل انسانی میں پائے جاتے ہیں جن میں سے کچھ جہل علم نما یعنی جہل مرکب کی صورت میں ہیں اور کچھ ان غلط روایات کی صورت میں جن پر جہل کی وجہ سے ایمان لایا گیا ہے۔ مگر روش ارتقائے علم و ادراک یہ بتاتی ہے کہ ایک دن تمام مواقع ادراک حقیقت دور ہوکر رہینگے اور انسان کو فطرت اسکے مقصود حیات تک پہونچا کر رہیگی اور وہ مقصود ہر شک اور شبہ سے بری غیر متناہی معرفت باری تعالی ہی ہے۔ حقیقی دین ابراہیمی اور محمدی ہی ہر انسان کا مذہب ہوگا اور جب یہ ہوگا تو ہر فرد بشر کے اخلاق و اعمال بھی عرفانی ہی ہونگے، ظلماتی نہ ہونگے۔ زندگی کے غیر محدود ارتقا کا تقاضا ہے، اسے خیالی امیدوں پر مبنی نہ سمجھنا چاہئے۔

مشاہدات وحدت شہود کا خلاصہ صرف ان دو جملوں میں ہے :—

۱ — تمام خدائی کا وجود اضافی ہے یعنی ظلی

۲ — مگر خودی کا وجود افاضی ہے۔

با الفاظ دیگر عالم کائنات کی مثال سائے کی سی ہے اور انائیت کی مثال شعاع ذات کی سی اسلئے شعاع کی داخلیت ہی سے شہود اللہ نور السموات والارض ممکن ہے۔ دنیا کی خاک چھاننے سے یہ گوہر معارف ہاتھ نہیں آسکتا۔

افکار اقبال میں نظریۂ اجتماع کا ارتقاء

محمد احمد سعید

انائے انفرادی سے وجود اجتماعی تک عبور فلسفۂ خودی کے بہت ہی نازک مقامات سے ہے ۔ جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے اس خصوص میں ان کے خیالات میں ارتقاء پایا جاتا ہے۔ ابتداء میں اقبال المانوی تصوریت کے زیر اثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اصول خودی کے انکشاف کے بعد کافی عرصہ تک اجتماعی فلسفہ کے دائرہ میں اصول خودی کی معنویت بھی اسی تصوریت کے زیر اثر رہی۔ مگر اقبال کی منطقی نظر اس قسم کے بھول پر ظاہر ہے کہ زیادہ عرصہ قائم نہیں رہ سکتی تھی۔ چنانچہ آہستہ آہستہ ذہن اجتماعی اور ملی شعور کے اس فلسفہ تک ان کی نگاہ دور رس پہنچ ہی گئی جو اصول خودی سے ہم آہنگ ہے۔ تلامذۂ اقبال کو اس ارتقاء کا خیال ضرور ہی رکھنا چاہئے ورنہ اقبال کے عبوری دور کے خیالات کو فلسفۂ خودی کی زینت بنانے سے اقبال کی اصل حقیقت، ان کے نظریہ اور فلسفہ کی استواری یعنی منطقی آہنگی ہمیشہ نگاہوں سے اوجھل ہی رہیگی۔

اس مسئلہ کے سلسلہ میں ہمارا نقطۂ آغاز اقبال کا وہ مشہور لکچر ہے جو انہوں نے علی گڑھ کالج میں سنہ ۱۹۱۰ع میں دیا تھا۔ یہ لکچر ''ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر،، کے نام سے مشہور ہے۔ اسی میں انائے اجتماعی کے متعلق ہمیں ان کا اس دور کا مستند بیان ملتا ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ ''علم الحیات کے اصولوں نے حال ہی میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ فرد فی نفسہ ایک ہستیٔ اعتباری ہے، یا یوں کہئے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کردی جاتی ہے،،۔ گویا اس دور میں اقبال یہ سمجھتے تھے کہ انفرادی خودی محض ایک عقلی تصور ہے جسکے حوالہ سے ہم مظاہر عمرانی کو سمجھ سکتے ہیں، فی الاصل یہ کوئی شئے حقیقی نہیں ہے۔ ''مجردات عقلیہ،، کا فلسفیانہ تصور اسی خیال کو ادا کرتا ہے۔ وہ اسی لکچر میں مزید فرماتے ہیں کہ ''فرد اس جماعت کی زندگی میں جسکے ساتھ اسکا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ ہے۔ اسکے خیالات، اسکی تمنائیں، اسکا طرز ماند وبود، اسکے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اسکے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج

کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے،،۔ اقبال کے اس بیان میں یہ مفروضہ ہے کہ حیات کا اصلی مصداق سماج یا معاشرہ ہے، افراد اسکے جزوی مظاہر ہیں۔

اس انداز فکر کی تان اس دعویٰ پر ٹوٹتی ہے کہ خود معاشرہ کی حیات بھی مظہری ہے۔ حیات و زندگی کا اصلی مصداق وجود کل ہے، شعور کلی ہے، جو ایک مرتبہ میں سماج اور اس سے تنزل کرکے دوسرے مرتبہ میں افراد میں منقسم ہوا ہے۔ تمام انفرادی مراکز شعور اسی مرکز شعور کی کھڑکیاں ہیں۔ وہی حیات واحد سب میں جاری و ساری ہے۔ چنانچہ اقبال اپنی تقریر اس طرح جاری رکھتے ہیں: ''اگرچہ قوم کی ذہنی اور دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ سے ہوکر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفس ناطقہ جو مدرک کلیات اور جزئیات اور خبیر و مرید ہے بجائے خود موجود ہوتا ہے،،۔ اس نظریہ کی تشریح یہ ہے کہ افراد کے لباس میں، ان کے ارادوں میں، انکی خواہشات، سعی و طلب، حرکت و عمل میں اصل وجود فوق الافراد انا ہوتا ہے۔ وہی فاعل، وہی محرک، وہی عامل ہوتا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ 'جمہوری رائے'، اور 'قومی خصوصیت'، وہ جملے ہیں جن کی وساطت سے ہم موہوم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں کہ قومی ہستی ذوی العقل اور الارادہ ہے۔

اقبال کا یہ نظریہ جو ان کے عبوری دور کی یادگار ہے اس خیال پر مشتمل ہے کہ افراد کے اناؤں کی حقیقت مجاز ہے، انکا وجود اضافی اور اعتباری ہے۔ انکا سرچشمہ قومی ہستی ہے جو بجائے خود ایک بالا افراد انائے ہمہ گیر ہے، شعور و ارادہ اسکی خصوصیت عامہ ہیں، افراد میں ہوکر یہ عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس ذی شعور انائے اجتماعی کی مزید تشریح کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں، کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ قومی دماغ تمام ان مختلف خیالات کی خبر یا علم رکھتا ہو جو ایک وقت خاص میں افراد کے دماغوں میں مصروف ہوتے ہیں، اسلئے کچھ خود افراد کا دماغ بھی کامل طور پر اپنی ادراکی حالتوں سے آگہ نہیں ہوتا۔ اجتماعی یا قومی دماغ میں بہت سے احساسات و مقامات و تخیلات قومی حاسہ کی دھلیز سے باہر رہتے ہیں۔ ''قوم کی ہمہ گیر زندگی کا فقط ایک جزو محدود دروازہ کے اندر قدم رکھتا ہے اور قومی ادراک کی تابناک شعاعوں سے منور ہوتا ہے۔ اس انتظام کی بدولت مرکزی اعضاء کی توانائی کی ایک بہت بڑی مقدار غیر ضروری جزئیات پر صرف ہونے سے محفوظ رہتی ہے،،۔ اس نظریہ

میں اقبال نے قومی انا کی ساخت پر روشنی ڈالی ہے کہ اسکے شعوری حصہ کے زیریں بڑا حصہ لاشعوری ہوتا ہے ۔ انائے قومی کے ادراک میں موقتی چیزیں آتی رہتی ہیں ۔ اسکی ذات میں جو کچھ ہے سب کا سب شعوری سطح پر نہیں آتا ۔ اسکے نتیجہ میں قومی توانائی محفوظ رہتی ہے اور اپنے باطن کے ایسے امور اور واردات پر متوجہ و مصروف ہونے سے بچ جاتی ہے جنکی اسوقت ضرورت نہیں ۔ اقبال اپنے اس خیال کو منطقی نتیجہ تک پہنچاتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ ''اسکی (قوم کی) ماہیت پر اگر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا کہ یہ غیر محدود اور لا متناہی ہے،، ۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا اس سلسلۂ فکر کی آخری کڑی انائے کلی ہے جس کے اندر تمام انفرادی انا، انائے اجتماعی کے واسطہ سے ہوکر وجود واحد میں گم ہو جاتے ہیں ۔ انفرادی انا اس انا کے مظاہر ہیں، اسلئے ان کا حقیقی وجود نہیں ۔ وہ مجاز ہیں ، صرف تجربی یا مشاہداتی ہیں جبکہ ان کے پس پردہ کار فرما معاشرہ کا ذہن یا انائے اجتماعی ہوتا ہے ۔ اسی لئے انفرادی انا کا مقصود اسی انا میں اپنے آپ کو فراموش کردینا ہے ، اس کے ارادوں کو اپنے قلب و جگر پر راسخ کرنا اور اپنے اعمال میں جاری کرنا ہے ۔

اقبال کا یہ فکری دور جس میں انفرادی خودی کو سوائے مجاز کے اور کوئی مقام نصیب نہیں اور جسکی منزل فنا ہے ایک نئے انقلاب سے دو چار ہوتا ہے ۔ اس لکچر کو ابھی چار پانچ سال بھی نہیں گزرنے پائے تھے کہ اقبال کے ذہن میں ایک سوال فکر نو کا نقیب بن کر ھل چل پیدا کرتا ہے ۔ ''یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پر اسرار شئے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے ، یہ خودی یا انا یا میں، جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے ۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جسکی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاھوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے ؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخئیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے ؟،، یہ سوالات اس بات کے غماز ہیں کہ اقبال نے جس اعتماد کے ساتھ اپنا علی گڑھ والا لکچر دیا تھا اور جس ادعائیت کے ساتھ علم الحیات کے حوالہ سے انفرادی خودی کا بے بود ہونا اور مظہر انائے اجتماعی ہونا پیش کیا تھا متزلزل ہیں ۔ اقبال اپنے پورے موقف پر نظر ثانی کرنے لگے ہیں ۔

''اسرار خودی،، کی اشاعت اسی فکری انقلاب کی رهین منت هے جس کے اندر انسانی خودی ایک مضبوط حقیقت کے طور پر سامنے آتی هے اور وه یه کہتے هوئے نظر آتے هیں :

قطره چون حرف خودی ازبر کند　　هستیٔ بے مایه را گوهر کند

انفرادی خودی، اراده و شعور کی حقیقت کا یه نیا احساس، اور اسکے وجودی موقف کے اس اعتراف کے جلو میں مگر انائے افراد کا عمرانی نظریه بهی باقیات ماضی کی طرح ساتھ ساتھ نظر آتا هے ۔ اقبال ابهی تک اس تضاد کی شدت کو محسوس نهیں کرسکے تهے جو اثبات انائے انفرادی اور انائے اجتماعی یا شعور اجتماعی کے اثبات میں پوشیده هے ۔ چنانچه جهاں تک حیات ملی کا تعلق هے ''اسرار خودی،، اور ''رموز بیخودی،، میں دونوں نظریات بیک وقت رواں دواں هیں ۔ ان مثنویوں میں جهاں ایک طرف وه افراد کو اپنی خودی کے عرفان اور استحکام کی دعوت دیتے هیں وهاں قومی خودی کے لئے بهی پیغام رکھتے هیں ۔ قومی خودی بهی ان کے نزدیک اسی طرح ذی حیات و ذی شعور و ذی اراده هے جسطرح نفس انفرادی ۔

اقبال اس دور میں اسی نظریه کے حامل هوتے هیں که '' کمال حیات ملیه این است که ملت مثل نومولود احساس خودی پیدا کند،، ۔ ''رموز بیخودی،، کے تمهیدی اشعار میں وه فرماتے هیں:

فرد و قوم آئینهٔ یک دیگر اند　　سلک و گوهر کهکشان واخترانند

اس رشته کا مزید تعین هی دراصل رمز بیخودی هے ۔

فرد تا اندر جماعت گم شود　　قطرهٔ وسعت طلب قلزم شود

اس میں وهی فلسفه هے که انفرادی خودی کی منزل اجتماعی خودی میں فنا هو جانا هے اور اسی فنا سے هم آغوش هوکر فرد باقی بالجماعت بنتا هے ۔ فرد هے کیا ؟

مایه دار سیرت دیرینه او　　رفته و آئنده را آئینه او
وصل استقبال و ماضی ذات او　　چون ابد لا انتها اوقات او
در دلش ذوق نمو از ملت است　　احتساب کار او از ملت است
پیکرش از قوم و هم جانش ز قوم　　ظاهرش از قوم و پنهانش ز قوم

ان اشعار کے مضامین کو تصوراتی سانچوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگر چیکہ انائے انفرادی موجود ہے، سراب نہیں لیکن بالاتر حقیقت یا انائے ملی سے یہ ناشی ہوتا ہے اور اسی کا یہ مظہر ہے اور اسی کی طرف لوٹ جانے میں اسکی سعادت پوشیدہ ہے۔ اس اجتماعی خودی میں جذب ہو جانا ھی مقصود فطری ہے جو ذات فرد میں پوشیدہ ہے۔ فرد سے اقبال مخاطب ہوکر کہتے ھیں :

تو خودی از بیخودی نشناختی — خویش را اندر گمان انداختی
جوهر نوریست اندر خاک تو — یك شعاعش جلوۂ ادراک تو

یعنی خود تیرا ادراک (شعور خودی) بھی اسی یعنی نفس اجتماعی کی ایک شعاع ہے۔

اس نفس اجتماعی کی مابعد الطبیعات اسطرح بیان کرتے ھیں :

چون ز خلوت خویش را بیرون دهد — پائے در هنگامۂ جلوت نهد
نقش گیر اندر دلش 'او' می شود — 'من' ز هم می ریزد و 'تو' می شود

جب اس نفس یا انائے ملی نے اپنے خلوت کدہ سے قدم باھر رکھا تو اس سے تفرید پیدا ھوئی۔ ھنگامہ انجمن برپا ھوا۔ یہی فوق الافراد انا یا ذات متحرک ہے اور اس کے تموج سے اس کے اندر من و تو کی تفریق پیدا ھوتی ہے۔ اس خیال کی اصل یہ نظریہ ہے کہ حیات کلی نے قدم بہ قدم خود اپنے میں تفرید و تقسیم کرکے کثرت پیدا کی ہے اور یہ کثرت اسی لئے اس کی اظہاریت پر مشتمل ہے۔ چنانچہ ہر فرد اس کا آئینہ ہے، ہر موج نفس اسی کا نظارہ ہے، ہر جوش و آرزو میں وھی پوشیدہ ہے، ہر صورت میں وھی پنہاں ہے۔ زید عمر بکر وغیرہ تو محض امتیازی نام ھیں مگر حقیقت ایک ہے جو زید عمر بکر کے سے امتیازات میں ظاھر ہے۔ اسطرح سے گو کہ اقبال نے خودی پر زور دیا ہے مگر اسرار و رموز کے دور میں وہ اس فلسفہ کے حدود سے باھر نہ آسکے جسکے خلاف انہوں نے بغاوت کی تھی اور انکے اس دور کے فلسفۂ اجتماع کا اساسی نظریہ وھی ہے جو ھیگلی تصوریت میں پوشیدہ ہے یعنی افراد پر جماعت کی مابعد الطبعی فوقیت۔ اسی لئے اقبال اس خیال کے حامل نظر آتے تھے کہ فرد کا ظاھر و باطن، اسکی خود شعوری اور احساس ذات، سب کے سب حیات ملی کے بہاؤ میں بلبلوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔

اس نوبت پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ان کا اساسی نظریہ یہ تھا تو اتنے شد و مد سے صوفیاء اور وحدت الوجودیوں نے اسکے خلاف طوفان کیوں کھڑا کیا تھا ؟

سو اسکا جواب یہ ہے کہ صوفیاء خلوت گزینی کی تعلیم دیتے تھے۔ افراد کو ملت سے علیحدہ کرکے گوشہ نشینی اور مراقبات کی راہ بتاتے تھے۔ ان کا نصب العین غلط راہوں پر پڑ گیا تھا۔ شکست آرزو کو حاصل زندگی سمجھتے تھے جب کہ اقبال باوجود انائے کلی کے فلسفہ کے علمبردار ہونے کے وجود کی شان ظہور اور خودی کی شان آرزو میں تحقیق کرتے تھے۔ اقبال کے فلسفہ کے مطابق انائے مطلق کا ظہور انائے اجتماعی میں اور اس موخر الذکر کا ظہور افراد میں ہوا ہے۔ چنانچہ انائے فرد کے وجود کا تقاضہ اظہار ذات ہے نہ کہ پوشیدگیٔ حیات۔ فرد کے اظہار ذات کی منزل انائے اجتماعی میں فنا ہو جانا ہے اور اس انائے اجتماعی کا قانون وجود انائے کلی میں فنا ہونا ہے اور اسکی صورت انہوں نے آئین الٰہی کی پابندی ثابت کی۔ مثنوی ''رموز بیخودی،، کا یہی موضوع ہے یعنی فرد کا مقام حیات ملی میں ہے اور حیات ملی کا قیام حیات کلی میں ہے جو ازلی و ابدی حقیقت ہے۔ متاخرین صوفیاء اپنی غلط تعبیروں سے معکوس راستوں کی طرف رہنمائی کرتے تھے۔ خانقاہی نظام کنج عافیت میں اپنی ذات کے گوشوں کو سکیڑ کر بالکل معدوم ہو جانے کو حاصل زندگی قرار دیتا تھا۔ اقبال نے اس خیال و عمل کی تردید کی۔ پہلی مثنوی کا موضوع چنانچہ یہ ہے کہ ذات اثبات یا اظہار پر مشتمل ہے۔ دوسری مثنوی کا موضوع اسی اظہار ذات کے اعلیٰ تر وجودی مقام کے بیان پر مشتمل ہے اور وہ ہے حیات اجتماعی میں شامل ہوکر فنائے انفرادیت اور اسطرح کل میں ہوکر باقی رہنا۔

اس فلسفہ کے مطابق فرد کی اگلی منزل سماج ہے اور سماج کی منزل مقصود فنا فی اللہ ہے۔ اس طرح ظاہر سے مزید ظاہر کی طرف اقدام و ارتقاء حیات ان کا درس ہے۔ بالفاظ دیگر اقبال کے فلسفہ کی بنیاد موضوعیت سے معروضیت کی طرف، بطون سے ظہور کی طرف حرکت پر ہے۔ یہی حرکت وجود کی حقیقت ہے۔ جبکہ صوفیاء ظاہر سے باطن کی طرف، بیرون سے اندرون کی طرف یا معروضیت سے موضوعیت کی طرف حرکت یا واپسی کو اصل زندگی خیال کرتے ہیں۔ اسطرح سے اقبال اور صوفیاء میں فرق مسلک معروضیت و مسلک موضوعیت کا ہے ورنہ تو اسرار و رموز میں اس رومانی حقیقت کا اعتراف ہے جسکا اعتراف

صوفیاء کرتے ہیں ۔

اس تحلیل سے ہمیں اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال پالینے میں آسانی ہوئی ہے ۔ یعنی اقبال کے فلسفہ' خودی کی کنجی ''اصول اظہاریت،، یا ''معروضیت،، میں پوشیدہ ہے ۔ ان کے حیات اجتماعی کے نظریات کی طرف رہنمائی بھی اسی اصول کے ذریعہ سے ممکن ہے ۔ ہستی ذات اظہارات پر مشتمل ہے اور ہر اظہار کا مقام ذات کی معروضیت میں کہیں نہ کہیں ہے ۔

اگر حیات ملی کا مصدر ذات یا نفس فوق الافراد ہے تو اسکی پوری ہستی معروضی ہے اور حیات سماج اسکے جملہ اظہارات کا نظام ہے ۔ معروضیت ذات کے مفہوم کو دائرۂ عمرانی میں سمجھنے کا سب سے موثر ذریعہ زبان کی مثال ہے ۔ اسی کی تحلیل سے اقبال کے نظریہ' سماج پر بھی کافی روشنی پڑسکتی ہے ۔

فرد کی خودی کا اظہار آرزؤں میں اور آرزؤں کا اظہار اعمال میں ہوتا ہے۔ گویا مقام آرزو انفرادی انا کا ایک دائرۂ معروضی ہے۔ اعمال کا دائرہ اس سے زیادہ وسیع دائرہ معروضیت ہے ۔ لیکن زبان کا عالم یہ کس کی معروضیت ہے ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ انفرادی خودیوں کے مابین زبان بہت بڑا وسیلہ ہے اور متعدد رشتوں کی بنا ہے ۔ مگر یہ کس کی معروضیت ہے ؟

ہمارے الفاظ اور ان کی ترکیب کے قواعد ایک لسانی جماعت کے سب افراد میں مشترک ہوتے ہیں ۔ جب ایک آدمی کوئی بات کہتا ہے تو دوسرا آدمی سمجھ لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پورا کلام نہ صرف بولنے والے کے ذہن میں ہے بلکہ سننے والے کے ذہن میں بھی ہوتا ہے ۔ متکلم کا ذہن جسطرح حرکت کرتا ہے مخاطب کا ذہن بھی سماعت میں اسی طرح حرکت کرتا ہے ۔ دونوں ذہنوں کی حرکتوں میں عینیت پائی جاتی ہے اور یہی عینیت رسل و رسائل کی بنیاد ہے ۔ کیا یہ عینیت تجریدی ہے یا مقرون؟ یہ عینیت مقرون ہے اسلئے کہ معطیات الفاظ دونوں ذہنوں کے مشترک ہیں، مفاہیم الفاظ بھی مشترک ہیں اور کل کلام وہ بھی مشترک ہے ۔

لفظ اور کلام کے اندر ہر منفرد ذہن اپنے کو دائرۂ محدود یا بطون سے دائرۂ عموم و خارج میں لاتا ہے یعنی وہ خود ذہن ہے جو لفظ کے اندر ناشی ہے ، جاری ہے اور ظاہر ہے ۔ جب کوئی شخص کچھ کہتا ہے

تو اپنی انفرادی ہستی کے دائرہ سے باہر آتا ہے اور اسطرح وسیع معروضیت میں قدم رکھتا ہے جسکا دائرہ دوسرے افراد تک ہے ۔ اس معروضیت میں ہر فرد اپنی جزئیت کے دائرہ کو چیر کر عالمگیر بنتا ہے ۔ یہی امر واقعہ معروضیت عامہ ہے اور اسی کے سبب ذہن مخاطب کلام سے متاثر ہوتا ہے ۔ وہ متاثر ہوتا ہے تو وہ بھی معروضیت میں آکر اپنے بطون کی تحدید سے باہر آکر ۔ وہ اس عالمگیر حرکیت میں اظہار پذیر ہوتا ہے جسکا معطیہ وہ کلام ہوتا ہے جو متکلم سے ناشی ہوا تھا ۔ پس نہ تو متکلم نہ مخاطب اپنے اپنے دائرہ وجود کی تنگ نائے میں محبوس رہ پاتے ہیں ۔ ہم کلامی کا مطلب یہ ہے کہ متکلم و مخاطب دونوں عالمگیر ارتعاش میں آگئے ۔ کم از کم اس ہمہ گیر ارتعاش میں جسکا پھیلاؤ ایک زبان تک متموج و متلاطم ہے ۔ ان افراد کو اپنی محدود و محصور زندگی کی نفی کرنی پڑتی ہے تب کہیں وہ اس بحر ہستی کا موجہ بن سکتے ہیں جو یہاں سے وہاں تک رواں دواں ہے اور جسکا مسلسل اظہار اس زبان، اسکے ذخیرۂ الفاظ، خزائن محاورات و تشبیہات، لغات و قواعد سے مسلسل ہوتا رہتا ہے ۔

سوال یہ ہے کہ یہ زبان و لغت کس کی ہے ؟ کیا اس فرد کی جو اپنے ذات کی تنگیوں میں سکڑا ہوا ہے ؟ وہ تو اسکا متحمل بھی نہیں ہوسکتا ۔ یہ تو صرف ایسی عالمگیر حیات کی سر زندہ علامت ہے جسکو ان سب جزی ذوات اور مقید ہستیوں پر ارتفاع حاصل ہے ۔ یہی وہ بے ہمہ ذہن، ذات عامہ اور انائے بیکراں ہے جس کے الفاظ و محاورات، تلمیحات، استعارات مقرون برون اندازی ہیں ۔ چنانچہ زبان مقرون، مرتب، غیر مقید، معروضی وجود معروضی ہوتی ہے ۔ اسکے پس منظر میں ایک مخصوص بالا افراد ذہن ہوتا ہے ۔ جب ہی یہ افراد کو باہم رسل و رسائل کے رشتہ میں پرودیتی ہے ۔ ہر فرد اسی ذہن عامہ کی سطح پر آکر دوسرے کے لئے قابل تکلم و تخاطب بنتا ہے ۔

ذہن مدرک کے لئے ہر ہر لفظ ہر ہر جملہ محض معطیہ ادراک وآگہی ہے ۔ اسکا وارد ہونا ایک خبر و علم سے زیادہ وقیع نہیں ہوتا ۔ مگر جب یہی ذہن مدرک صرف خبر و آگہی پر قناعت کرلے تو اسکی مثال آلہ ارتقام آواز (گراموفون) سے زیادہ مختلف نہیں ہوتی جس میں محض آوازیں اور انکے اتار چڑھاؤ کے ارتسامات منقش ہو جاتے ہیں ۔ ایسی خبر و آگہی محض علم خارجی کی طرح ہے ۔ فہم و نظر کا مقام اس سے آگے ہے ۔ جب ایک شاہد کو ان آوازوں میں کسی ہستیٔ زندہ کی تجلیات دکھائی دیتی ہیں، اسکے علائم معلوم

پڑتے ھیں، تو پورے معطیات تجربہ اور مختلف طرح کی آوازیں بامعنی الفاظ میں تبدیل ھو جاتے ھیں جو اپنی حقیقت میں زندگی کا اظہار ھیں ۔ پھر یہی سوال پیدا ھوتا ھے کہ کس زندگی کے؟ اس زندگی کے جو افراد میں مشترک ھے ۔ زبان کے سارے الفاظ و مفاھیم اسی زندگی کے معروضی وجود پر مشتمل ھوتے ھیں اور جب بھی افراد اپنی انفرادیت سے مرتفع ھوتے ھیں تو اسی معروضی وجود کا اثبات و اقرار ھی انکی زندگی ھوتی ھے ۔ وہ سب لوگ جن کی زندگی پر اس معروضی زندگی کا جسکے پیچھے ایک مخصوص حیات عام کا احاطہ ھوتا ھے ایک لسانی گروہ کہلاتے ھیں ۔ جب کوئی اجنبی اس گروہ میں پھنچتا ھے تو اسکو بھی اپنی محدود ذات اور ھستی کو خیر باد کہنا پڑتا ھے ۔ تب کہیں جاکر وہ حیات عامہ بھی اسکے اندر سے ھوکر بہنے لگتی ھے جو اس معاشرہ کے افراد میں مشترک ھے اور جسکی معروضیت وہ زبان ھے ۔ چنانچہ جب اسے کوئی آواز سنائی دیتی ھے تو یہ معطیہ عام نہیں، معطیہ فہم ھو جاتی ھے ۔ اسکی ذات اس آواز کے ساتھ اسی اظہاری حرکیت میں آ جاتی ھے جس سے وہ صادر ھوئی تھی ۔ اسکی ذات اسی مفہوم کا اعادہ کرنے لگی ھے جس مفہوم کے لئے وہ بولا گیا تھا ۔ افراد کے اندر معروضی ذھن اعادہ و تکرار کرتا ھے ۔ یا دوسرے الفاظ میں انفرادی ذھن معروضی ذھن عامہ میں شریک ھوجاتا ھے ۔ اس اظہار فعلیت میں آکر جس سے حیات عام نے ایک مفہوم میں جلوہ کیا اور اس مفہوم کے لئے وضع کیا اور اسطرح جو اب اسکے معروضی ذھن کا جز ھے ۔ اس آواز کو ایک لفظ کی حیثیت سے سامع یافت کرتا ھے اور اس مفہوم کو واشگاف کرتا ھے جس میں حیات عامہ نے اسکو متعین کیا ۔ چنانچہ یہ فعلیت وہ حرکیت ھے جو عالمگیر ھے، جسکی تکرار اور اعادہ متکلم میں بھی ھوتا ھے اور مخاطب میں بھی ۔ جب ھی بات ایک سے دوسرے کو پھنچتی ھے ۔ چنانچہ عالمگیر معروضیت ایک طرف متکلم اور دوسری طرف سماعت پر محیط ھوتی ھے ۔ بانداز تکلم جو اشارت ھوتی ھے وھی اشارت بانداز سماعت ھوتی ھے ۔ اس لئے ایک لفظ مع اپنے مفہوم کے انداز تکلم سے انداز سماعت میں مرتسل ھو جاتا ھے ۔ رسل رسائل یا گفت و شنید اسی ذھن واحد کے مختلف الکوائف تجلیات ھیں ۔ یہی ذھن ھے جو حالت تکلم میں ایجاب الفاظ کرتا ھے اور حالت سماعت میں قبولیت الفاظ ۔ جب کوئی فرد تکلم میں آتا ھے اِسی ذھن معروضی کی سطح اور حالت ایجاب میں آ جاتا ھے اور جب اسکے مقابل دوسرا فرد سماعت کی طرف اختیار کرتا ھے تو وہ بھی اس ذھن فوق الافراد کی سطح اور حالت قبول میں آتا ھے ۔ اسی کو باھمی گفتگو کہتے ھیں ۔

الفاظ ، مفاھم و معانی پہلے سے وضع کردہ یا اختیار شدہ معطیات ھیں جن سے موقتی بالفعل تکلم عبارت ھوتا ھے ۔ کہنے اور سننے سے قبل مفاھیم و الفاظ مقرر و مخترع ھوتے ھیں ۔ یہ استقرار و اختراع خود اس ذھن واحد کی ھوتی ھے جو ایک پوری زبان اسکی ھئیت میں ناشی و فاعل ھوتا ھے ۔ اسلئے تعین معنی اور اختراع الفاظ سماعت یا تکلم، گفت و شنید کے اعتبارات میں ظاھر ھونے سے قبل (اور یہ محض منطقی تقدم ھے زمانی نہیں) اسی ذھن کے شیون ھیں ۔ یہ اس ذھن کے شیون ھیں جسکے پھیلاؤ میں ایک پوری زبان آجاتی ھے ۔ یہ معانی و علائم، مفاھیم اور الفاظ اسی کی مقرون معروضیت کی تنصیبات ھیں ۔ افراد اس معروضیت میں داخل ھوکر اور اس میں شعوراً یا غیر شعوراً فنا ھوکر باھم نامہ و پیام کا وسیلہ بنتے ھیں ۔ اسطرح اشتراک انفرادی ذات کی فنا سے وقوع پذیر ھوتا ھے ۔ معروضیت عامہ ایک عمومی موضوعیت کا خارجی دائرہ ھے ۔

کلام کی مندرجہ بالا تشریح کا یہ مطلب نہیں ھے کہ کلام سے پہلے الفاظ و معنی مقرر ھوتے ھیں ۔ اسطرح تو زبان کو پہلے ھی سے مکمل ماننا پڑیگا ، اسکے الفاظ میں کوئی اضافہ نہیں ھوسکیگا ۔ جب کہ ھم یہ دیکھتے ھیں کہ جب دو افراد باھم تکلم کرتے ھیں تو ھوسکتا ھے الفاظ کی کمی پڑ جائے اور جو کچھ کہیں سنیں اس میں مفاھیم پیدا نہ ھوں ۔ چنانچہ وہ اس ضمن میں کوشش کرتے ھیں یہاں تک کہ مفہوم واضح ھو جاتا ھے اور لفظ اختراع میں آ جاتا ھے ۔ کسی زبان کے ارتقاء کو مجملاً ھم یونہی بیان کرسکتے ھیں ۔ مگر اس پورے ارتقاء میں کوشش کی ھر جانب تکلم و تخاطب میں محدود افراد اپنی تنگ ذوات کے ساتھ نہیں ھوتے ۔ یہاں وھی عمومی ذھن مصروف بہ کار ھوتا ھے ، پہلو بدلتا ھے، سعی کرتا ھے ، اپنے وجود کو واضح کرتا ھے ۔ یہ توضیح ایک مفہوم کی نمود ھے اور جب یہ مفہوم نمودار ھو جاتا ھے تو پھر یہی بالاتر ذھن لفظ ایجاد کرکے اس مفہوم کی معروضیت کی بالکل بیرونی سطح پر آ جاتا ھے ، آواز میں داخل ھوکر اسکو وضع کرکے لفظ بناتا ھے اور اسطرح زبان میں ایک لفظ کا اضافہ ھوتا ھے ۔ نہ صرف زبان میں بلکہ دائرۂ مفہوم میں ۔

زبان کا ارتقاء اپنی پوری مقرونیت میں مفہومات کا ارتقاء ھے ۔ اس لئے اگر زبان کا بیرونی دائرہ معطیات صوت سے بنا ھے تو اس سے اندرونی دائرہ مفاھیم سے بنا ھے ۔ اس سے بھی زیادہ اندرونی دائرہ سعی و طلب سے بنا ھے جسکے اندر ذھن موضوع مصروف بہ جہد ھوتا ھے ۔

ہر نئے (غیر مترادف) لفظ کی اختراع نئے مفہوم کے اثبات سے ہوتی ہے۔ سلئے پورا کا پورا معروضی ذہن تصورات و مفاہیم کے اثبات و استقرار سے عبارت ہوتا ہے۔ ہر زبان کے اندر جو معروضی ذہن کام کرتا ہے وہی ذہن ان افکار میں پنہاں ہوتا ہے جو اس زبان میں پائے جاتے ہیں۔ زبان کی صرف و نحو اور الفاظ کی نادر تراکیب اس ذہن کی فعالیت کے لئے نئے نئے مفاہیم کے اثبات و استقرار کا موقع فراہم کرتی اور نئے نئے تصورات و مفاہیم میں اسکے ظہور کے لئے میدان ہموار کرتی ہیں۔ اسکے بالعکس نئے نئے تخیلات نئے نئے الفاظ کے اختراع کا سبب بنتے ہیں۔ اسطرح مفاہیم و علائم میں حرکی تعلق ہے جس میں ایک فوق الافراد ذہن کی تجسیم عمل میں آتی ہے۔ چنانچہ اس ذہن کی تعریف اسکے معروضی اثاثہ سے کی جائیگی۔ لغات اور تصورات کے پورے نظامات اسکی وضع مقرون یا بطون سے خروج کو ظاہر کرتے ہیں۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مفاہیم کا دائرہ تصورات سے بہت وسیع ہے۔ ان میں تعقلات، تشبیہات، تخئیلات، تاثرات و مدعات شامل ہیں۔ یہ سب وہ پیرایے ہیں جن کے اندر ذہن اپنے آپ کو مجسم کرتا ہے یا وجود خارجی اختیار کرتا ہے اور انکی وضع میں خود کو آشکار کرتا ہے۔

جس حد تک افراد اپنی نفی اس معروضیت میں کرتے ہیں اسی درجہ میں معاشرہ حقیقت پذیر ہوتا ہے۔

یہی نفئ ذات انفرادی بیخودی ہے۔ یہ بیخودی کسی گوشہ تنہائی میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ معاشرتی ذہن یا فوق الافراد انائے اجتماعی کی معروضیت میں اپنی محدود ذات کے دائرہ سے باہر نکل آنے سے وجود میں آتی ہے۔ جس حد تک افراد اپنے حدود ذوات کی نفی اس ذہن بالائے افراد کی معروضیت میں کرینگے اسی حد تک وہ اعلیٰ تر مرتبۂ وجود حقیقت پذیر ہوتا ہے جسے ملت کہا جاتا ہے۔

تمام ادارات، روایات، غرض جملہ اجتماعی مظاہرات زبان کی طرح ذہن معروض کے دائرہ میں آتے ہیں۔ ان دائروں میں انفرادی انا اپنے اپنے وجود کے اندرون سے باہر آتے ہیں اور ایک مشترک عالم کا حصہ بن جاتے ہیں۔ یہ مشترک عالم وجود معروضی ہے۔ اسکی معروضیت جزوی اناوی کی معروضیت سے بلند تر ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا جزوی انا تو اپنے تقاضۂ نفس کے اظہار، اپنی آرزوؤں کی عمل پیرائی سے اپنی جزوی یا ذاتی معروضیت کی تعمیر کرتے ہیں۔

ہر فرد میں انا کی ذاتی معروضیت ایک چھوٹی سی دنیا ہوتی ہے جو دوسرے فرد کی دنیا سے علیحدہ ہوتی ہے ۔ مگر ان تمام جزوی معروضیتوں سے بلند تر اور وسیع تر مشترک روحانی معروضیت کا دائرہ ہے ۔ اور یہ دائرہ ذہن مشترک کا اظہار ہے جس سے کل سماج کی تشکیل ہوتی ہے ۔ جب افراد اپنے اپنے محدود ذہنوں کے حدود کو شکست دیکر اپنی تنگ ذوات کی سرحدوں کو مٹا کر فعال ہوتے ہیں تو اسی ذہن مشترک، فاعل فوق الافراد یا انائے ہمہ محیط کا حصہ بن جاتے ہیں ۔ انفرادی اناؤں کی نفی، ان کی اپنی محدود انائیت سے بیخودی، اس انائے بالا مرتبت کا تحقق ہے ۔ گویا ہر ملت جو متشکل ہوتی ہے تو اسکا اپنا انا ارتقاء پذیر ہوتا ہے اور مخصوص موضوعیت متشکل ہوتی ہے اور اس ارتقاء میں انفرادی محدود اناؤں کی نفی در نفی ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ مکمل نفی سے اس ملت کے انائے غیر منقسم کا وجود موضوعی اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے ۔

اقبال اسی تصور کے زیر اثر ''رموز بیخودی،، میں انائے اجتماعی، یا ملی خودی کا نشو و نما اور ارتقاء بیان کرتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ جسطرح ایک نومولود شروع شروع میں اپنے انا سے بیخبر ہوتا ہے اسی طرح ایک ملت کا حال ہوتا ہے ۔ دونوں کا انا رفتہ رفتہ ہی متشکل ہوتا ہے ۔ انائے ملی کا جتنا زیادہ ارتقاء ہوتا ہے اتنا ہی اس ملت کی مقرون تکوین عمل میں آتی ہے ۔ اسطرح سے اقبال ''اسرار و رموز،، کے دور میں جملہ معروضیت یا معاشرتی مظاہر کو ایک فوق الافراد موضوعیت یا انا سے منسوب کرتے ہیں ۔

لیکن ساتھ ہی انکی نظر معروضیت سے بھی غافل نہیں ہے ۔ تشکیل معاشرت اور قیام اجتماع کے لئے معروضی شکلوں مثلاً اداروں ، ہئیت قانون اور دیگر مظاہر کی بھی اہمیت پر زور دیتے ہیں ۔ چنانچہ اسی وجہ سے اسرار و رموز میں ملت اسلامیہ کی تشکیل میں توحید، رسالت، شریعت اور مقصدیت کو اساس ارا کین ملت اسلامیہ قرار دیتے ہیں ۔

اقبال کی نظر میں رفتہ رفتہ معروضی عناصر کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے اور یہی راہ ہے جس سے وہ معاشرت یا سماج کے موضوعی نظریہ سے رفتہ رفتہ دور ہوکر معروضی نظریہ کے قریب تر آتے جاتے ہیں ۔ موضوعی نظریہ میں انفرادی اناؤں کی شکست و ریخت پر معاشرہ کی بنیاد کھڑی ہوتی ہے ۔ اسرار و رموز کے اقبال کو نہ صرف اس میں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا بلکہ انفرادی خودی کا نصب العین ہی وہ اس میں تلاش کرتے ہیں ۔ لیکن یہ عبوری دور ہے ۔

اقبال رفتہ رفتہ اپنے افکار کے ارتقاء کے دوسرے دور میں قدم رکھتے ھیں اور خودی کی قدر و قیمت اور اسکی اساس اور حقیقت کے بارے میں نئے نئے وجدانیات سے گزرتے ھیں ۔ اب خودی محض ایک منزل نہیں رھتی جس کو عبور کرکے اعلیٰ تر خودی یا ملی انا میں انجذاب مقصود ھوتا ھے بلکہ ایک زیادہ پائیدار، زیادہ حقیقی اور بے میل حقیقت معلوم ھوتی ھے ۔ ارتقائے ذات کا مفہوم نئے طور پر اجاگر ھوتا ھے، ارتقاء ذات کا مطلب اب ان کے سامنے خودی کے اندر مزید صلابت، گہرائی، یکتائیت اور انفرادیت پیدا کرنا ھے ۔

بڑے انا میں جذب ھو جانا خودی کی کمزوری کی دلیل ھے ۔ اپنے میں مزید آب و تاب پیدا کرنا اور مزید استحکام وقوف پیدا کرنا خودی کی فطرت ھے ۔ چنانچہ جب یہی انفرادی خودی مرتبہ میں بلند ھوکر رب العزت کے سامنے پہنچتی ھے تو اسکا وجود بے نشان نہیں ھو جاتا ۔ خود رب العزت اسکی انفرادیت اور حقیقت کا شاھد بنتا ھے ۔ یہ وہ آخری منزل ھے جہاں آکر اقبال فلسفۂ جذب و انجذاب سے بالکلیہ باھر نکل آتے ھیں اور اسی کا یہ منطقی نتیجہ ھے کہ ملی خودی یا انائے قومی کی موضوعی تعبیر ممکن نہیں رھتی یعنی ملت ایک موضوع یا ذی ارادہ ھستی نہیں ھے ۔ جب فرد کی خودی برقرار ھے ۔ اس میں استحکام ھے، تو اسکی شکست و ریخت سے انائے اجتماعی کا وجود کیونکر عمل میں آسکتا ھے؟ غیریت اور مہجوری، خلوت اور انفرادیت کو وہ جوھر خودی قرار دیتے ھیں ۔ انائے ملی کا موضوعی تصور اسکے برعکس عینیت، وصل، جلوت اور عمومیت کے اجزاء سے بنتا ھے ۔

اس دور میں اقبال یہ محسوس کرتے ھیں کہ

خودی روشن از نور کبریائی است ۔ رسائی ھائے او از نا رسائی است

جدائی از مقامات وصالش ۔ وصالش از مقامات جدائی است

ان اشعار میں جامع ترین نہج پر اقبال نے اپنی مابعد الطبیعیات بیان کردی ھے ۔ خودی کا سرچشمہ ذات الٰہی ھے مگر خودی وہ ''وجود،، ھے جسکی ماھیت ''غیریت،، یا ''جدائی،، پر مشتمل ھے ۔ اسکے وصال میں جدائی اور اسکی جدائی میں وصال پنہاں ھے ۔ وصال کی تعبیر افراد کے باھمی نظام کشش سے کی جائے یا قربت الٰہی سے بہر صورت ھر خودی اپنے مرتبہ میں جدا ھستی ھے، دوسرے کا غیر ھے ۔ عینیت یا بیخودی سے یہاں کامل انکار ھے ۔ چنانچہ اپنے خطبات میں ماھیت خودی سے بحث کرتے ھوئے اقبال کہتے ھیں کہ

''تجربہ (شعور) کا محدود مرکز حقیقی ہوتا ہے اسکی حقیقت اتنی زیادہ عمیق ہوتی ہے کہ یہ عقلی تعاقل میں نہیں آسکتی،، ۔''یہ انا اپنے آپ کو ذہنی کیفیات کی وحدت کی صورت میں ظاہر کرتا ہے،، ۔''اسکی وحدت ذات کی دوسری خصوصیت تخلیہ یا تنہائی ہے ۔،، ''چنانچہ کسی شئے کے لئے میری خواہش میری ہی ہے ۔ اگر تمام نوع انسان اسی چیز کی خواہش کریں تو تمام افراد کی اس خواہش کے پورے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میری خواہش بھی پوری ہوگئی،، ۔ اسطرح انفرادی اناؤں سے بالاتر یعنی انائے کلی یا تجربہ کرنے والی ذات کا کوئی وجود نہیں ہے ۔ موضوعیت کے نقطۂ نظر سے ایک اجتماعی خواہش کا پورا ہونا فوق الافراد نفس کی تشفی ہے اور اس تشفی و تسکین میں سب جزوی انا، اپنی تنگ ذاتوں سے خروج کرکے تشفی پاسکتے ہیں ۔ چنانچہ اسطرح وہ تسکین و تشفی میں مقام اجتماعی پر آکر شریک ہوسکتے ہیں ۔ مگر اقبال اس نظریہ کی باکلیہ تردید کرتے ہیں :

من عیش ہم آغوشی دریا نہ خریدم
آں بادہ کہ از خویش رہائد نچشیدم

ہر ذات عمیق طور پر دوسرے سے اسطرح ''جدا،، ہے کہ ہر ایک کی تشفی خود اسی ذات کی تشفی ہے ۔ ذات یا وحدت خودی کے لئے تخلیۂ حریم لازمی خصوصیت ہے جسکے اندر کوئی دوسرا نہیں جاسکتا ۔ یہ مقام خود اسی ذات کا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ وصل میں بھی ''تخلیہ حریم،، موجود ہے ۔ فلسفہ جذب و انجذاب کے بالکل خلاف یہ تصور ہے اور اس تصور کا مطلب یہ ہے کہ اقبال جزوی اناؤں کی شکست سے اجتماعی انا یا ذات کی تشکیل کے نظریہ کو مسترد کرچکے ہیں ۔

تو کیستی و من کیم؟ این صحبت ما چیست ؟
بر شاخ من ایں طائرک نغمہ سرا چیست ؟

مقصود نوا چیست ؟
مطلوب صبا چیست ؟
این کہنہ سراج چیست ؟

گفتم کہ چمن رزم حیات ہمہ جائی است
بزم است کہ شیرازۂ او ذوق جدائی است

اس استراد ھی کا نتیجہ ہے کہ اقبال معاشرہ کے معروضی نظریہ کی طرف پیش قدمی کرتے ھیں۔ سماج اسطرح متشکل نہیں ھوتا کہ افراد کے انا مٹ کر ایک ھو جاتے ھیں اور ایسا انائے واحد وجود میں آتا ہے جو سب افراد میں جاری و ساری ھو جاتا ہے ۔ بلکہ اس کی وجہ مقصد ہے، مقصد یا اعتقاد کی اکائی، جو تمام افراد کو اپنی طرف کھینچتی ہے جس سے افراد اجتماع کی شکل اختیار کرتے ھیں ۔

پروانہ بے تاب کہ ھر سو تگ و پو کرد
بر شمع چنان سوخت کہ خود را ھمہ او کرد
ترک من و تو کرد

اور یہ اجتماع آئین کا پابند ھوتا ہے ۔ وہ آئین ھئیت اجتماع کا قانون ھوتا ہے ۔ ھئیت اجتماعی یا معاشرہ کی معروضی شکل کی عمومیت کسی بالائے افراد ذھن کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ خود افراد ھی ھوتے ھیں جنکے منفرد ذھنوں میں ھئیت اجتماعی مقصدیتی وحدت کی وجہ سے اھمیت اختیار کر جاتی ہے ۔ مختلف قوموں اور ملتوں میں اختلاف ان کے مقاصد اور ھئیت اجتماعی کے اختلاف پر مبنی ھوتا ہے ۔ ان میں اختلاف قطعاً اسوجہ سے نہیں ھوتا کہ انکے قومی انا الگ الگ موجود ھیں ۔ اینیت عمومی اور اجتماعیت کی تقویم میں جو انا فعال ھوتے ھیں وہ انفرادی انا ھوتے ھیں، ان سے بلند کوئی انا وجود پذیر نہیں ھوا کرتا ۔ ھر انا خود اپنی ذات میں ھوکر، یعنی اپنے ''تخلیہ حریم،، میں اجتماعی ھئیت کے وجود کو محسوس کرتا ہے ۔ اور یہ احساس اس کا اپنا ھوتا ہے ۔ کسی اور کا احساس، یا شعور عامہ کا نہیں ھوتا جو تمام افراد کے اندر غیر منقسم انا کی حیثیت سے فعال و منصرم ھو۔ اسی کے سبب اقبال یہ محسوس کرتے ھیں کہ انسان ایک اجتماع سے نکل کر دوسرے اجتماع کا رکن ھو سکتا ہے :

صورت نہ پرستم من بتخانہ شکستم من
آن سیل سبک سیرم ھر بند گسستم من

اور اسی کے سبب اقبال (من جملہ اور اسباب کے) نظریہ' وطنیت کی مخالفت کرتے ھیں ۔ فرماتے ھیں: ''وطنیت سے قدرتاً افکار حرکت کرتے ھیں اس خیال کی طرف کہ بنی نوع انسان اقوام میں اسطرح بٹے ھوئے ھیں کہ انکا نوعی اتحاد امکان سے خارج ہے اور دوسری گمراھی جو وطنیت سے پیدا ھوتی ہے 'ادیان، کی

اضافیت کی لعنت ہے یعنی یہ تصور کہ ہر ملک کا دین اس ملک کے لئے خاص ہے اور دوسری اقوام کے طبائع کے موافق نہیں ،،۔ ان دونوں گرہوں کی طرف اقبال نے جو اشارہ کیا ہے وہ واقعتاً اجتماع کے موضوعی نظریہ میں موجود ہیں اور ان کی مابعد الطبیعیاتی اساس یہ نظریہ ہے کہ ہر قوم ایک مخصوص انا یا خودی ہے جو ایک مخصوص سر زمین سے وابستہ ہوتی ہے اور ایک خاص ذوق و مزاج کی مالک ہوتی ہے ۔ اسلئے اسکے دین و مذہب بھی اسی سے مخصوص ہوتے ہیں ۔ اسوجہ سے یہ ناممکن ہے کہ کوئی آدمی اپنی قوم کو چھوڑ کر دوسری قوم میں شامل ہو ۔ ہر فرد کی خودی اسکی اپنی قوم کی خودی میں جذب ہوتی ہے ، اس بناء پر نوع انسانی ایک ملت واحد نہیں بن سکتی کیونکہ فرد اور وحدت انسانی کے درمیان قومی انا دیوار ہے ۔

قوم یا اجتماع کے انائے موضوعی ہونے کے تصور سے انکار پر ہی بنی نوع انسان کی فلاح ممکن ہے ۔ یہی حقیقت فلسفۂ خودی کے ارتقاء میں پوشیدہ ہے جسکی آخری تعبیر میں اجتماع یا معاشرت کی تشریح بالائے افراد انا سے نہیں بلکہ ہئیت عمرانی، مقصد اجتماعی، آئین اور معتقدات کی عمومیت و اشتراک سے کی جاتی ہے :

میان من و او ربط دیدن و نظر است
کہ در نہائت دروی ہمیشہ با اویم

139

تبصرہ

افریقہ - ایک چیلنج

احمد عبداللہ المسدوسی

مکتبہ خدام ملت — کراچی پاکستان

طبع اول - مارچ سنہ ۱۹۶۳ع صفحات ۵۱۲ - قیمت ۱۲ روپے

عبداللہ المسدوسی کی یہ تصنیف افریقہ کے تاریخی اور سیاسی جائزہ پر مشتمل ہے - صاحب موصوف اس نتیجہ تک پہنچے ہیں کہ بین الاقوامی اور بین النظریاتی کشمکش کے اس دور میں ملت اسلامیہ کے لئے افریقہ کے مسائل بہت بڑا چیلنج ہیں - افریقہ کو یہ امتیاز اب بھی حاصل ہے کہ آبادی اور رقبہ کے لحاظ سے اسلام ہی یہاں کا سب سے بڑا مذہب ہے - مگر افریقی اقوام کو اپنے دامن میں سمیٹ لینے کے لئے نصرانیت ہر داؤں بازی پر لگائے ہوئے ہے - اگر اہل اسلام نے غفلت کی تو ممکن ہے ابھرتی ہوئی افریقی قومیں نصرانیت کے دامن میں سایہٴ عاطفیت تلاش کریں اور وسیلہ ارتقاء و ترقی سمجھکر اسے قبول کرلیں - زیر تبصرہ کتاب اسی زاویہ نگاہ سے قلمبند کی گئی ہے - حصہ اول میں افریقہ کا عام جغرافی، معاشی، تاریخی، لسانی اور مذہبی پہلوؤں سے تعارف ہے - حصہ دوم مذاہب اور تبلیغی مساعی کے لئے وقف ہے اور حصہ سوم میں افریقہ کے مستقبل کی صورت گری کا تجزیہ ہے -

افریقہ کی تاریخ مصنف نے طلوع اسلام سے بیان کی ہے - انہوں نے واضح کیا ہے کہ افریقہ چار ادوار سے گزر چکا ہے - پہلا دور ۶۳۸ تا ۱۰۷۰ع تک رہا جس میں شمالی افریقہ قلمرو اسلامیہ کا جز بن گیا - ۱۰۷۰ تا ۱۷۵۰ع کا دور قریباً ایک ہزار سال پر محیط ہے - اس عرصہ میں کئی مقامی مسلم ریاستیں وجود میں آئیں - چنانچہ مملکت سودان کے علاقوں میں مالی، سینگال، گیمبیا اور گینیا کے علاقہ شامل تھے - مسلمان بربر شمالی حصہ سے گزر کر صحرائے افریقہ کے اقطاع میں حکمران بن چکے تھے - دوسری طرف مشرق افریقہ کے ساحل پر اریٹریا اور سمالی لینڈ سے آگے بڑھتے ہوئے کینیا، زنجبار اور موزنبیق پر چھا گئے - اسکے بعد رفتہ رفتہ مسلم معاشرہ زوال پذیر ہوا اور

سترھویں صدی سے سیاسی اقتدار میں بھی انقباظ پیدا ھوگیا۔ چنانچہ سینگال پر غیر مسلم باشندے قابض ھوگئے۔ سنہ ۱۷۵۰ع تک موزنبیق، کینیا اور یوگنڈا کے بعض ساحلی شہر مسلمانوں کے ھاتھ سے نکل گئے جہاں یورپی سامراج نے مختلف حصوں میں قدم جما لئے۔ اس سے تیسرا دور شروع ھوتا ھے جو مغربی سامراج کے عروج کی داستان ھے۔ مصنف نے مسلمانوں کے زوال کا تجزیہ بھی کیا ھے۔ انہوں نے اسکا سبب خلافت کا انتشار قرار دیا ھے جس سے نہ صرف خلافت ٹوٹ کر دو حصوں یعنی عباسی اور اندلسی خلافتوں میں بٹ گئی بلکہ بعد کے دور میں خود مختار سلطنتیں معرض وجود میں آگئیں اور ملت اسلامیہ کئی سیاسی وحدتوں میں تقسیم ھوگئی جنکا خلافت سے برائے نام تعلق رھا۔ سقوط اندلس کے بعد جب عثمانی خلافت عباسیوں کی وارث بنی تو مصنف نے بڑے تاسف کے ساتھ ذکر کیا ھے کہ مغلیہ ھند نے اسکی سیادت کبھی تسلیم نہیں کی نہ سلطنت ایران نے۔ اسلام کے عروج اور زوال کا یہ تجزیہ بلا شبہ نہایت غیر اطمینان بخش اور سطحی ھے۔ خلافت کا ''خلافت راشدہ،، سے مسخ ھوکر ''خاندانی ریاست،، میں تبدیل ھونا اور اس خاندانی ریاست کا بھی بہت سی ''خود مختار علاقہ واری سلطنتوں،، میں انتشار پذیر ھوکر ایک دوسرے کی کمزوری کا باعث ھونا اصل اسباب یا نتائج زوال کے محض ظاھری آثار و علامات ھیں۔

مصنف نے بحری طاقت کے فقدان کو مسلمانوں کے زوال کا بہت بڑا سبب قرار دیا ھے۔ بلا شبہ ھمیشہ یہ ایک فوری سبب رھا ھے۔ جب بحری مسابقت کا معاملہ رھا اور فوری کاروائی کی ضرورت پیش آئی تو یورپین اقوام نے بالادستی کا ثبوت دیا۔ لیکن پھر بھی اس سبب کو ملی عروج و زوال کے طویل المیعاد اور عظیم عوامل کا سا درجہ حاصل نہیں ھوسکتا کیونکہ بری طاقتوں کی حیثیت سے بھی مسلم مملکتیں اپنی طاقت و قوت برقرار نہ رکھ سکیں۔ اسباب کچھ اور زیادہ گہری نوعیت کے ھی ھوسکتے ھیں جنھوں نے ملت اسلامیہ کی وحدت، اسکی امتیازی معاشرتی شان، معاشی ڈھانچہ، انفرادی حوصلہ مندی اور اخلاقی قدروں کو ملیا میٹ کردیا۔

افریقہ کی تاریخ کا تیسرا دور ۱۷۵۰ تا ۱۹۰۱ع ھے جو مغربی اقوام کی زبردست ترقی اور افریقہ میں انکی حکومت کی توسیع کا دور ھے۔ چونکہ مسلم اقوام ھی افریقہ میں سب سے زیادہ منظم تھیں، ان کے پاس اھم علاقوں کی حکومتیں تھیں اسلئے اسلام اور مسلمان ھی اس استعماری یلغار کے سب سے بڑے نشانہ

اور خریف ثابت ہوئے۔ ۱۹۰۱ء تک مقامی اسلامی حکومتوں کا خاتمہ ہوگیا اور مغربی اقوام کی نوآبادیات میں ان کے علاقے شامل کر لئے گئے۔ علاوہ ازیں شمالی افریقہ پر فرانس قابض ہوگیا، مصر پر انگریزوں کی بالادستی قائم ہوگئی۔ اور سنہ ۱۹۱۹ء تک یہ صورت ہوئی کہ چپہ چپہ اقوام مغرب کے زیر نگیں آگیا۔ اس سیاسی تسلط کے جلو میں نصرانی مبلغین کا گویا سیلاب آگیا۔ افریقی اقوام کے مذاہب تبدیل کرنے کی کوشش ہر جگہ سرکاری و نیم سرکاری مشنری کا جز بن گئیں۔ اس صورت میں افریقی مسلمانوں نے بھی اپنی سی کوششیں کیں چنانچہ افریقہ کی سرزمین پر تبلیغی سطح پر اسوقت صلیب و ہلال آپس میں نبرد آزما ہیں۔

یہ بات غیر معمولی نوعیت کی ہے کہ مغربی اقوام نے اسلام کے استیصال کے لئے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ فرانس نے اپنے مقبوضہ علاقوں میں جو سابق میں مسلم مملکتوں میں شامل رہے ہیں مثلاً مغربی افریقہ کے مقبوضات میں عربی زبان کی تدریس تک کی ممانعت کردی تھی، جبکہ افریقہ کی کئی مقامی زبانیں عربی رسم الخط میں لکھی جاتی تھیں اور خود پڑھے لکھے لوگوں کی زبان عربی ہوا کرتی تھی۔ مگر مدارس میں عربی کی تعلیم ممنوع کرکے انہوں نے نہ صرف عربی بلکہ اشاعت اسلام کو روکنے کی کوشش کی۔ اسی طرح بیلجئیم کے مقبوضات میں ہوا۔ وہاں تبلیغ اسلام یا اشاعت قرآن و حدیث کی ممانعت رہی ہے۔ انگریزی مقبوضات میں سرد مہری کا ثبوت دیا جاتا رہا مگر قانونی مزاحمت مسلمانوں کے راستہ میں نہیں کھڑی کی گئیں۔ اگرچہ نصرانی تبلیغی مشنوں کو سرکاری سرپرستی حاصل رہی اور مسلمان مبلغین کے ساتھ غیر ہمدردانہ برتاؤ ہوتا رہا مگر پھر بھی رواداری کے معاملہ میں انگریزی سامراج دوسروں سے بہتر تھا۔

باوجود اسکے کہ پورے افریقہ میں سب نصرانی مغربی حکومتوں کی کوششیں تبدیل مذہب میں لگی رہیں اور کم از کم ڈیڑھ سو سال تک پوری قوت سے جاری رہیں، تبدیل مذہب کرنے والوں کے لئے ترجیحی سلوک کا لالچ بھی ہمیشہ انکے ہمراہ رہا مگر اسکے باوجود یہ مساعی بڑی حد تک ناکامی سے ہمکنار ہوئیں۔

عبداللہ المسدوسی نے بڑی بصیرت کے ساتھ اس صورت حال کا تجزیہ کیا ہے جو اہل اسلام کی تبلیغی مساعی کے لئے سبق آموز ہے۔ نصرانیوں کے

لئے سب سے بڑی رکاوٹ خود انکا رویہ ثابت ہوا۔ افریقہ میں عیسائیت ملک گیری کی ہوس کی صورت میں پہنچی۔ نیز اسکا دامن نسلی امتیازات سے مملو تھا۔ وسائل ترقی و دولت مغربیوں کی فلاح و خوشحالی کے لئے وقف کرنا اسکا مسلک تھا اور مقامی باشندوں کو مزید پستی میں ڈالنا، انکی رفاہ سے بے تعلق ہونا، اور خود تعلیم سے بے بہرہ رکھنا اسکی حکمت عملی تھی۔ ان سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ نصرانیت کے پیام میں دنیاوی و آخروی نجات کا کوئی سامان مشکل سے اہل افریقہ کو نظر آتا تھا۔ افریقی اس فاصلہ کو کبھی فراموش نہیں کر سکے جو ایک دیسی عیسائی اور فرنگی عیسائی کے درمیان ہوا کرتا ہے۔ یہی وہ بنیادی سبب ہے کہ عیسائیت جاہ و حشمت کی فراوانی کے باوجود افریقیوں کی نظر میں نہ سما سکی۔

اسکے برخلاف مسلمان مبلغین کی مساعی بے سرو سامانی کے باوجود امید افزا رہی ہیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ افریقہ میں اسلام کی علمبرداری بے غرض درویشوں نے کی ہے، نیز افریقیوں سے برادرانہ برتاؤ کرنا مسلمان مبلغین کا شیوا رہا ہے۔ لیکن اب افریقہ کی بدلتی ہوئی صورت حال عیسائیت کے بھی موافق ہو رہی ہے۔ فرنگی نصرانی کئی افریقی علاقوں سے ہٹ گئے ہیں۔ انکے استیصالی کردار نے بین ریاستی تعلقات و امداد کا لبادہ اوڑھ لیا ہے۔ اسلئے اب وہ حالات ہی نہیں رہے جن سے عیسائی مبلغین غیر ملکی حاکمیت کے ساتھ افریقیوں کے ذہن میں مشروط ہوا کرتے تھے۔ اب مقابلہ ایک مذہب کی تبلیغ اور دوسرے مذہب کی تبلیغ کے درمیان خالص ہو کر آپڑا ہے۔

افریقہ کے نئے سیاسی نقشہ پر بہت سی چھوٹی چھوٹی آزاد ریاستیں نمودار ہوئی ہیں۔ انکے فوری مسائل قومی وسائل کی ترقی، تعلیم، متمدن زندگی کا حصول اور غیر ملکی امداد سے رفتہ رفتہ آزاد ہونا ہے۔ عبداللہ المسدوسی فرماتے ہیں کہ افریقہ میں اشاعت اسلام ان مقرون مسائل سے وابستہ ہوکر ہی فروغ پاسکتی ہے۔ افریقیوں کے بڑھتے ہوئے شعور کی ہمت افزائی، انکی ریاستی تنظیموں کے قیام میں امداد، اور مسائل کے حل میں ہمدردی کا ثبوت دیکر ہی اب اہل اسلام نصرانیوں سے بازی لیجا سکتے ہیں۔ مغربی استعمار نے رخصت ہوتے ہوتے جو افریقہ کو بہت سے آزاد ٹکڑوں میں پارا پارا کردیا ہے وہ افریقیوں کے لئے بڑا مسئلہ ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ ان شیرازوں کو وحدت میں پرونے کی کوشش میں افریقیوں کا پورا ساتھ دیں۔ اسوقت افریقہ میں لسانی اور علاقہ واری بنیادوں پر مختلف اتحاد اور وفاق قائم کرنے کی سرگرمیاں

عروج پر ھیں ۔ اس قسم کی سرگرمیاں افریقہ کی فلاح کے لئے بہت ضروری ھیں جنکے لئے مغربی ریشہ دوانیاں بہت بڑی رکاوٹ ھیں ۔ اھل اسلام کو اس پوری افریقی زندگی میں، اسکے روز مرہ کے مسائل میں شریک ھوکر افریقہ کو ابھرنے کے مواقع دینا چاھیں ۔

عبداللہ المسدوسی نے بہت وضاحت سے بیدار ھوتے ھوئے افریقہ کے تقاضوں کی تشریح کی ھے ۔ سچ مچ اھل افریقہ کی پست اقوام کو نئے طرز زندگی کی تلاش ھے، نئے نظریات و آدرشوں، رسوم و رواج، روایات اور منہاجات کی جستجو ھے ۔ اسلام اپنی آفاقی خصوصیات کی بناء پر روح افریقہ کی پیاس بجھا سکتا ھے ۔ مگر شرط یہ ھے کہ مسلمان افریقہ کی اس طلب کو سمجھیں، اسکی کیفیت و مزاج کو پرچانا جان لیں اور اس غرض کے لئے اپنے وسائل کا ایک حصہ وقف کریں ۔ افریقیات کو بطور علم مدون کرکے اسکی تعلیم کے مراکز قائم کریں، نیز افریقی اقوام کی زبان و تاریخ ، تمدن و ثقافت کے علوم کی بھی درسگاھیں قائم کریں اور مبلغین کی ایسی جماعتیں تیار کریں جو نہ صرف علوم دینیہ سے واقف ھوں بلکہ ان علوم سے بھی آراستہ ھوں جن سے اھل افریقہ کو وہ سمجھ سکتے ھوں ۔ نہ صرف یہ بلکہ ان میں افریقی اقوام کی خدمت اور ان کی امنگوں کا شریک حال ھونے کی سچی لگن ھو ۔

''افریقہ ایک چیلنج،، اپنے عظیم الشان مقصد کی روشنی میں سچ مچ ایک بروقت اور معرکۃ الاراء کتاب ھے ۔ اھل ھند و پاکستان کو یعنی اردو بولنے والے مسلمانوں کو اسکی واقعی ضرورت تھی ۔ اس میں افریقیوں کے لئے خلوص اور مسلمانوں کے لئے درس عمل ھے ۔ اس کتاب کی جان سچی انسانی ھمدردی کا جذبہ ھے جو اسکے ھر باب سے عیاں ھے ۔

(ابو یحییٰ مصطفیٰ)

۱۳۹

پاکستانی کلچر : قومی تشکیل کا مسئلہ
جمیل جالبی
مشتاق بک ڈپو ۔ کراچی
قیمت آٹھ روپیہ، ص ۲۳۳، ۱۹۶۳ع

''پاکستانی کلچر،، اپنے موضوع کے اعتبار سے منفرد تصنیف ہے۔ جمیل جالبی اسکے مقدمہ میں رقمطراز ہیں کہ ''یہ موضوع میرے لئے میری اپنی بقا کا مسئلہ ہے،،۔ باب اول میں اسکی تشریح وہ یوں کرتے ہیں: ''ہمارے پاس کوئی تہذیبی سرمایہ ایسا نہیں ہے جس سے ہم اس چیلنج کو قبول کرسکیں جو آزادی اپنے ساتھ لائی ہے۔ مروجہ مذہب کا اخلاق و تہذیبی سرمایہ بظاہر ہمارا ساتھ دینے کے باوجود اپنی چمک دمک گنوا رہا ہے۔ آزادی سے پہلے ہمارے سارے جذبات اجتماعی تھے۔ آزادی کے بعد اجتماعی جذبات کا رنگ اڑنے لگا اور معاشرہ کی ہر سطح پر یہ احساس شدت کے ساتھ ابھرنے لگا کہ آخر وہ کون سے اجزاء ہیں جنکے ذریعہ ہم یک جہتی اور حقیقی اتحاد حاصل کرکے ایک قوم بن سکتے ہیں،،۔ یہ واقعی مہتم بالشان مسئلہ ہے جس سے عہدہ برا ہونے کی کوشش اس تصنیف میں کی گئی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ پرانا ڈھانچہ تیزی سے ڈھے رہا ہے۔ ہماری مجلسی زندگی خزاں رسیدہ درخت کی سی ہوگئی ہے اور ہماری معاشرت تہذیبی خلاء کا شکار ہو کر انتشار اور بد ہئیتی کا نظارہ دکھا رہی ہے مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تہذیبی سطح پر ''اقدار و اخلاق کا کوئی ایسا نظام نہیں ہے جسپر ہم مثبت طریقہ سے زندگی کا کوئی فلسفہ تعمیر کرسکیں،، بجائے خود ایک جذباتی رد عمل ہے جس میں وہ کرب اور بیچینی تو چھلکتی ہے جسکا ثمر یہ کتاب ہے مگر اس آگہی و دانش کا فقدان ہے جسکا حاصل اس کتاب کو ہونا چاہئیے تھا۔ تہذیبی خلا صرف جمیل جالبی ہی نے محسوس نہیں کیا، بہت پہلے کئی اور ارباب نظر نے اسکو محسوس کیا تھا۔ حصول آزادی کے بعد خود پاکستان کے اھل ادب و دانش، علم و نظر کی معتدبہ تعداد نے اس اخلاق و اقداری نظام کی تحقیق و تفتیش پر خاصہ کام کیا ہے جس سے ہماری زندگی مثبت طور پر اپنی اس آزادی نو کا بار گراں اٹھانے کے قابل ہوسکتی ہے۔ مگر چونکہ مصنف نے صرف اپنا کرب دوسروں

تک منتقل کرنے کی سعی کی ہے، ادرکات کی بجائے تاثرات، تصورات کی بجائے جذبات، وجدانات کی بجائے ارتسامات کو مایہ تحریر بنایا ہے اور بقول خود انہیں کے ''مسائل اور خیال کے اس جنگل میں تنہا سیر کی ہے،،۔ اس وجہ سے ان کی یہ تصنیف نہ ہمارے ادب کا آئینہ ہے اور نہ ہی اس میں وہ ارتقائے فکر پایا جاتا ہے جس سے ہمارا موجودہ دور بہرہ مند ہے۔ چنانچہ جمیل جالبی کی یہ نگارش صرف اندرونی ہیجان کا دھواں ہے نہ کہ قومی شعور کے لئے ایک اگلا قدم۔ اس دھوئیں میں کہیں تو ایلیٹ کی صورت نظر آتی ہے کہیں شوئٹزر کی، تو کہیں ازرا پاؤنڈ کی۔

ہر ایسی تصنیف کے لئے جسکے عنوان ایسے بھاری بھرکم ہوں جیسے کہ (۱) آزادی، تہذیبی مسائل اور تضاد (۲) کلچر کیا ہے؟ (۳) قومی یک جہتی کے مسائل (۴) مذہب اور کلچر (۵) مادی ترقی اور کلچر کا ارتقاء (۶) مشترک کلچر، مشترک زبان (۷) تہذیبی آزادی اور تہذیبی عوامل (۸) نئے شعور کا مسئلہ وغیرہ، حقیقت یہ ہے کہ خود پاکستانی علمی و ادبی روایات و رجحانات تحقیقات و انتاجات کا عمیق مطالعہ اور یہاں کے نظام ہائے معاشرت کا رچا ہوا مشاہدہ شرط اولین ہیں، جب ہی وہ ''ادب سبک سیر،، کے درجہ سے بلند تر مقام کی حقدار ہوسکتی ہے۔ یہاں پر اس امر کی طرف اشارہ بیجا نہ ہوگا کہ پاکستان کے ادیبوں، نقادوں اور فنکاروں نے یہاں کی عمرانی شکست و ریخت، معیارات کی تبدیلیوں، اقداری انتشار و تصادم کے نہ صرف بیش بہا مرقع پیش کئے ہیں بلکہ تعمیر نو کے خدو خال نمایاں کرنے میں بھی قابل قدر حصہ لیا ہے۔ پاکستان کے مفکرین نے سماجی حرکیات، عمرانی احصاء اقداریات کے ابواب نیز مذہبی تحریکات و تعقلات کے سلسلہ میں بھی نہایت قیمتی ادب کا اضافہ کیا ہے جس سے مستفید نہ ہونا یا تو ناقابل معافی غفلت ہے یا کم سے کم ایک بھول۔ کیا اقبال کا فکر اور اسلام پر کام کرنے والوں کی ذہنی کاوشوں اس خلاء کو پر نہیں کرتیں ؟

جمیل جالبی کی اس تصنیف کو اس بنیادی کم مائیگی کے باوجود پسند ہی کیا جائیگا اسلئے کہ انشائیہ کا یہ ایسا دلفریب نمونہ ہے جسکے اسلوب میں غضب کی وارفتگی ہے۔ اس وارفتہ بیانی میں قومی استحکام کی بعض جدید ترین کوششوں پر جو تبصرے نکل گئے ہیں وہ قابل داد ہیں۔

''۱۴ اگست سنہ ۱۹۴۷ع کے بعد ایک اہم مسئلہ یہ تھا کہ اس نوزائیدہ ملک کا تعارف بیرونی دنیا سے کس طرح اور کس طور پر کرایا جائے۔

چونکہ حریف اور مدمقابل ہندوستان تھا جسکا کلچر صدیوں پرانا تھا .....
اسائے .... تاج محل، دھلی کی جامع مسجد، قوۃ الاسلام کے مینار وغیرہ
(جو مسلم کلچر کی زندہ علامات ہیں) کے مقابلہ میں ہم نے موھنجو دڑو،
ھڑاپا، ٹکسلا، گندھارا وغیرہ پیش کئے تاکہ دنیا ھماری قدامت و عظمت
سے واقف ھو جائے۔ اس سلسلہ میں اس بات پر بھی زور دیا گیا کہ ان عظیم
تہذیبوں کا ڈھانچہ ھمیں بطور ورثہ ملا ھے،،۔ جمیل جالبی کہتے ھیں کہ یہ
پہلی ''غلطی تھی جس نے 'ھند مسلم ثقافت، سے ھمارا رشتہ ضعیف کرنا
شروع کیا ھے۔ برصغیر کی تقسیم کے ساتھ ساتھ ہم نے اپنے ذھنی و روحانی، تہذیبی
و تاریخی روائت کی بھی تقسیم کردی اور خود کو یہ سمجھانے لگے کہ ھمارے
تاریخی ورثہ اور روائت کے جو مظہر ہندوستان میں رہ گئے ھیں وہ ھندوستان
کی تاریخ و روائت کا حصہ ھیں۔ 'ھند مسلم ثقافت، سے تہذیبی رشتہ منقطع
کرنے کے ذھنی رویہ کا نتیجہ یہ ھوا کہ ھمارے آگے پیچھے کی ساری سیڑھیاں
غائب ھوگئیں اور ھم کھلے صحرا میں اکیلے رہ گئے۔ موھنجو دڑو، ھڑاپا،
منیاماتی اور گندھارا کی تہذیبوں سے ھمارا اتنا بھی تعلق نہیں جتنا فراعنہ
مصر کی تہذیب سے جدید مصر کا یا عہد جاھلیت کی تہذیب سے عرب کا۔
آخر سوچنے کی بات ھے کہ صرف برتنوں کی نقش گری اور اسکے نمونوں میں
ھم اپنے روحانی رشتے کیسے تلاش کرسکتے ھیں؟ دراصل بنیادی مسئلہ تو
روحانی تجربے، تاریخ اور روائت کا مسئلہ ھے اور یہی معیار ھے،،۔

جمیل جالبی اس معیار کے ذریعہ ھماری قومی عینیت اور تہذیبی وحدت کی
اصل دریافت کرنے کی کوشش کرتے ھیں اور اس ضمن میں ''ھند مسلم
ثقافت،، کا نظریہ پیش کرتے ھیں۔ وہ کہتے ھیں: ''ھم پاکستان کے باشندے
اس ھند مسلم ثقافت کے وارث اور جانشین ھیں جو اس برصغیر میں مسلمانوں
کے ایک ھزار سالہ دور حکومت میں یہاں کی فضا، مزاج، آب و ھوا اور میل جول
کے زیر اثر پروان چڑھی ھے، جس میں عربوں کا مذھبی جوش اور آدرش بھی
شامل ھے اور افغانوں، ایرانیوں، ترکمانوں اور مغلوں کا مزاج نہ صرف یہ
بلکہ جس کی روح نے ان سب اجزاء کے میل سے تہذیب کا ایک ایسا نمونہ
پیدا کیا جو کم و بیش آج برصغیر کی زندہ تہذیب کی بنیاد ھے.... آج
بھی ھمارا لباس، ھمارا رھن سہن، ھمارے کھانے، ھمارے آداب معاشرت،
ھمارے روز مرہ کے اوزار، ھمارے رسم و رواج، ھماری مصوری، ھماری شاعری
اور ھمارا مزاج اسی تہذیب کی بنیاد پر قائم ھے۔ یہی وہ تہذیبی ورثہ ھے جس
میں پاکستان کے سارے لوگ مشترک طور پر مزاجاً اور عملاً شریک ھیں

هم اس نظریه پر هی یہاں مختصراً یہی تبصرہ کرسکتے هیں که ''هند مسلم ثقافت،، ایک اصطلاح ضرور بن سکتی هے جو فنون لطیفه خاص طور پر از قسم موسیقی و تعمیرات مفید مطلب بهی هوسکتی هے ۔ لیکن اس سے مراد کبهی کوئی تاریخی مظهر نہیں هوسکتا ۔ ثقافتوں کی طویل تاریخ میں اس قبیل کا کوئی مخصوص کل منصه' شهود پر نہیں آیا ۔ یه تجربه که هندو اور مسلمان کا فرق کشمیر سے لیکر راس کماری تک گلی گلی، گاؤں گاؤں محسوس هوتا هے، صرف اس امر کی دلالت کرتا هے که هندو مسلمان ایک دوسرے سے هر جگه جدا رهے ۔ هر مقام پر ان کی مجلسی زندگی میں باهم امتیاز رها ۔ اس سے یه نتیجه نہیں نکالا جاسکتا که هندی مسلمانوں کی تهذیبی میراث واحد هے جسکی اپنی منفرد حیثیت هے، اس قسم کی کسی مربوط سالمیت کا پته یہاں نہیں چل سکتا ۔ جمیل جالبی نے جس ثقافتی میراث کی طرف اشاره کیا هے وه فی الاصل دهلی و نواح دهلی کا تهذیبی ورثه هے جس میں بہت زیاده وسعت دیجیے تو اوده کو اور شامل کرلیجئے جس کے اندر منگولوں، ترکمانوں ایرانیوں کا اچها برا سب هی شامل هے ۔ اس تهذیبی ملغوبه سے وادی مہران و برهم پترا کا کیا علاقه ؟ جس میراث کو جمیل جالبی اپنی بتاتے هیں اور پاکستان کی ثقافت کی عین و حقیقت قرار دینا چاهتے هیں اگر اسکا نقطه' آغاز غوری کا حمله قرار دیا جائے تو معلوم هوگا که شروع سے هی ''انحطاط،، پر اسکی بنیاد هے ۔ عالم اسلامی اسوقت نزاع کی کیفیت میں تها جب هند میں مسلم غلبه کا آغاز هوا ۔ اسلامی قدریں مسخ هوچکی تهیں، حقیقی تهذیب و تمدن میں رشتوں کا تعین قیصر و کسریٰ کے ایران و توران سے مختلف نه هوتا تها ۔ روزه نماز کی پابندی یا مسجدوں کی تعمیر هی اسلام کی یادگار ره گئے تهے ورنه عملاً اسلام سے کچھ باقی نه بچا تها ۔ وه صرف الله کی کتاب اور حدیث رسول میں محفوظ تها ۔ اسکا نتیجه یه هوا که دهلی کی تهذیب فرشی سلام دمدمه و نوبت کی تهذیب رهی، جس میں مراتب کا تعین، رهن سهن، رسم و رواج، شعور اور رجحان، غرض زندگی کے هر رخ میں بنیادی انسانی قدروں کا حصول ناممکن تها، انفرادی حوصله مندی کی گنجائش نه تهی، کسی زبردست تحریک کے پروان چڑهنے کے مواقع نه تهے، امتیازات پر سماجی ڈهانچے کی بنیاد تهی، تعمیری صلاحیتوں پر تقلید جامد کا افعی پهن پهیلائے بیٹها رهتا تها ۔ ایسے ورثه کو لیکر هم کیا کریں ؟

اصل یه هے که پاکستان کے مستقبل کا انحصار نصب العین کی وحدت پر هے جس سے اسکی حقیقی عینیت رفته رفته هی ابهر کر سامنے آئیگی ۔ مگر جو کچھ هم کر سکتے هیں وه یه هی هے که اسلام کے نظام اقدار اور اسکے

بتائے ہوئے اصولوں کے مطابق پورے عمرانی انقلاب کے لئے جدو جہد کریں ۔

خود جمیل جالبی کہتے ہیں کہ ''مذہبی اصول و عقائد کی ہماری زندگی میں بنیادی اہمیت ہے ۔ جب کوئی معاشرہ ان عقائد و اصول، اس نظام فکر و عمل کو حیات کا زندہ قانون بنا کر اپنی زندگی کو اسکے مطابق متشکل کرتا ہے اور اپنے احساس کو اسکے سانچہ میں ڈھالتا ہے تو اس عمل سے وہ ایک ممتاز کلچر کو جنم دیتا ہے،، جسے ہم اس نظام حیات کا کلچر کہتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ کیوں نہ ہم ڈھلی کی زوال پذیر تہذیب کا وارث ہونے کے بجائے اس زندہ کلچر کی تخلیق کو ہی اپنا نصب العین بنائیں اور اپنی آنے والی نسلوں کو اسکا وارث بنائیں جسکی اساس سدرۃ المنتہی سے بھی پرے نبوت محمدی پر قائم ہے ؟

(زاھد)

iii

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THIS Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested: Islamics, Philosophy, History, Sociology, Comparative Religion, Literature, Art, Archaeology etc. etc.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(for four issues)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 12/-	30 s.
PRICE PER COPY	
Rs. 3/-	8 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi. The Academy is not responsible for any loss of article in any manner whatsoever. No articles are returned unless accompanied with a stamped envelop.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi and printed by him at the Ferozsons Ltd., McLeod Road, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

January, 1965

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI